سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد
آستان قدس رضوی

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه بر حاشیه شرح جدید تجرید ۱/۶۱

مصنف / مؤلف: ملا عبدالرزاق لاهیجی

خطی: نستعلیق ۱۵ سطری

چاپی:

سال چاپ یا تحریر: ۱۲۳۸ ق عدد اوراق: ۱۰۷ + ۱

جزء کتاب: حکمت شماره:

شماره عمومی: ۱۱۳۹۹ شماره قبض:

واقف: شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف: مرداد / ۵۱

طول: ۲۱ عرض: ۱۱

[illegible] در ۱۱/۷/۵۸ [illegible]

بازبینی شد
خ ۱۳۵۴

سمنان
کتابخانه شخصی
شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی
تاریخ ۲۸ / ۸ / ۱۳۴۷ شماره ترتیب ۷۹

اهدائی کتابخانه آیت اله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه استان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

حاشیه ملا عبدالرزاق بر صغری

بازبین شده
خ ۱۰۳۵۳

هو الموفق والمعين

كتابخانه ... خصوصی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثقتي

[illegible] صانع السموات العلا وخالق الارضين السفلى
وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى
والعروة الوثقى في البدو والرجعى وله الممات والمحيى في الآخرة
والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى
ومنزل العلم سيد الحجى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة
الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم
الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين
ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى
والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم
الطامة الكبرى وبعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه الملتجي عبد

الرزاق

عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله لما يرضيه وجعل
مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات مني على الحواشي الخفرية
المعلقة على شرح الهيات التجريد وتتميمات يستنبط من مضانها
ذهن كل فهيم ولبيد ونجوم تحقيقات [illegible] الوهم كالرجوم
عند اولى البصائر وشرق تدقيقات [illegible]
كالبروق الخاطفة تتمادى بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلة
الاخوان وعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي على في احسن
الاوان نفعهم الله بها وسائر طلاب اليقين من ابناء الزمان
انه العزيز المنان ذو الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان

قال المصنف على الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته قوله الصانع
العالم على ان اللام للعهد او للجنس ولانه المتبادر عند الاطلاق
وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه في هذه
الجهة اعني من حيث صانعيته للعالم ومبدائيته له اذ لا
سبب له يستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال
بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الان الذي هو

[illegible]

هو انما يستلزم المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول

انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات والحقيقة

اخرى الورود والاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود

بالضرورة فلا حاجة الى اثباته وليس المراد من اثبات الواجب

ان يوضع الواجب ويحمل عليه الوجود بان يقال الواجب موجود بل

المراد ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس ببديهي

كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا

له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد

ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه المسئلة بيان

ان لهذا المفهوم فردا في الواقع وان لهذا العنوان حقيقة في الخارج

لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصوير هذا المفهوم لا يلزم

كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات

امر ذهني موجود في الذهن ووجوده في الذهن لا يستلزم كونه ذا

افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قال الشارح لا شك

في وجود موجود ما اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق

[illegible]

طبيعة

طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد فانه يقتضيه فطرة الانسان

وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او

في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات

الموجودات واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد

فيه اذ الموجود بعينه المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون

واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى من ان يكون واجبا

او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك

في وجود ممكن كذا لا شك في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود

بديهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما قاله المحقق الفخري على هذا

الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فان كان واجبا

راجع الى الموجود لعين المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة

لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذي لا ذكر له فيها كما لا يخفى قوله

لانه اخصر واوثق واشرف اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة

من المناهج الاخر اما من الذي عند فيه حدوث الخلق فلتوقفه

على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين

عليه اما من الذي يعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه
واما من طريق الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستندة الى محرك غير
متحرك لئلا يلزم مباشر للتحريك واما كونه اولى فلكونه شبيه الاثبات
باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق
البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى
اللم بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة
الوجود بما هو وجود كما عرفت لك فان مفهوم الوجود انما ينتزع
من ذاته بحد ذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن
برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا ولان هذا الطريق لم يحتج الى
سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض
الموجود واجب على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة عليها حال اخرى لها معلولة لتلك الحال
الاولى ولان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة

بناء على ما صرح

بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف
فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان
معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف علة لمفهوم قولنا انه مؤلف الذي
هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان سائر الطرق شبيهة بالان لكونه
يجب اللزوم من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان شرط الحدوث
او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة
الوجود وليست معلولة للواجب فتامل واما كونه اشرف فظاهر اذ
الوجود هو منبع كل شرافة ووجوب كل انافة كما هو المشهور واعلم
ان المنهج الذي يعتبر فيه حدوث العالم هو طريقة جماعة من المتكلمين
الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك لما ارادوا
نفي تعدد القدماء التزموا ان يوجب تعدد الواجب وتقرير
طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد
من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور
والتسلسل وهو الواجب بالضرورة والذي يعتبر فيه الامكان شرطا
للحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة

ع

هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا اقرب بعض الاقول توجيهاً وتقريراً
واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق
اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر في نفس الموجود
من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره
المص قدس سره ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين
منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود موجود متحرك ولا بد له
من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة فلا محالة يجب
الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلاً دفعاً للدور والتسلسل وهو الواجب
وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف منه ذاتاً ومن
مباشر التحريك فيجب الانتهاء الى غاية لا غاية اشرف منها دفعاً
للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى ومنهم من نظر الى النفس الانسانية
وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة حادثة وكمالاتها من القوة
الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى المخرج غير مخرج
دفعاً للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى قوله ويمكن تقرير هذا
الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول

فجعل

فجعل مقدم الشرطية الثانية احد شقي الثاني من الترديد وهو
لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك
ليظهر معنى تعقيب تاليها عنه في قوله فيؤثر الكون علة الحاجة الى المؤثر
هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل
دليلاً على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية
الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الشرطية الاولى وجعل لزوم الدور
والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث ايضاً فعل في مقدم الشرطية
الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف
على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلاً عليه وفي الوجه
الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض
مقدماً للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين
اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور او التسلسل بخلاف الوجه الاول
فانه جعل فيه اول الامرين لازماً لتالي الشرطية الثانية وثاني
الامرين دليلاً عليه فيتفطن لجميع ذلك قوله اذ تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما هو غير ممتنع عليه بها

حاصله انه على تقدير عدم تحقق الوجه به يكون تحقق موجود ما متوقفاً
على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود آخر
لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل
لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة وجاب عنه خاتم
الحكماء والمجتهدين على التحقيق في علمي بما حاصله ان طبيعة
الايجاد لكونها طبيعة ناعتية يستدعي محلا موجودا ولان الشيء ما لم يجب
لم يوجد يتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة
الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة
الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا
المحقق صدر الحكماء المتألهين ادام الله بركاته في العالمين
بان الدور في الطبيعة اي توقفها على نفسها غير مستحيل لجواز
كون طبيعة ما بحسب حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها بحسب
حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة وذلك
لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين
والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية

فالشخص

فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا واما النوع
الواحد فلا يستحيل ذلك فيه مطلقا كما لا يخفى وذلك لان الطبيعة
في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يلزم في الاعداد
لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معلولة لها
في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن
فرد آخر فان الايجاد الطبيعي هو جعلها واقعة في متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة
مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس
الاعيان متقدمة على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز ح
ان اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان يصير معدة
لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة
بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض
المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع
في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة
ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية

بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان
وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل لها وحدة ابهامية
زمانية ووحدة شخصية دهرية فكيف يكون لها بحسب وقوعها في نفس
الدهر متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية
دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب
وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية بحسب
ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها
متحصلة في حد ذاتها في ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها
علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتيات ولا يلزم
شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول
بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم
بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول فالاولى ان يجاب
عن الاعتراض المذكور بان المحشي صرح بان هذه الوجوه كلها
مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنات من حيث
هو مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون

المراد بمجموع

[illegible]

شبهة فان قلت فما وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت
من حيث انه نظر فيه الى الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود
وهو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن
معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع عن ذاته تعالى
بذاته فهو وجه من وجوهه تعالى فالنظر فيه نظر في وجه من وجوه ذاته الحقيقية
فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن قوله وبعبارة
اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار
النظر في طبيعة الموجود وهذه بالنظر الى افراده ولا شبهة في التلازم بين
الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة
ان السابقة حكم على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والآتية
حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا متلازمان
والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه تصرف في
موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل قوله بجميع الموجودات
من حيث هو ليس له مبدأ قال المحقق الخفري هذا انما يتم على تقدير
وجود الواجب المطلق اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي

بجعل المجموع علة الآحاد لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي عن الذي
هو موجود علاحدة على ما قرره كما يجب فنقول لو كان المجموع الموجودات
من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجوداً يكون
داخلاً في المجموع المأخوذ من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون
متقدماً عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضاً لما كان علة المجموع
علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءاً من المجموع علة
لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضاً قوله مجموع الموجودات
من حيث هو مجموع يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً قال المحقق الخفري
ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجوداً يمتنع ان يصير لا شيئاً
محضاً فمسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضاً كذلك بلا فرق
وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئاً
محضاً فممنوع وانما يتجه ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات
لا مطلقاً ومن لم يسلم وجود الواجب بعد كيف يسلم ذلك اقول اراد
بمجموع الموجودات من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما
مر من الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون

ان يقول

ان يقول من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة الاولى بعده
واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي لا بشرط شيء
فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئاً
محضاً والا يلزم صيرورة الوجود عدماً فيلزم قلب الحقيقة وهو محال
وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً
لا محالة فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة لطبيعة الممكن من حيث
هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بالفرد قائمة بذاته يلزم جواز صيرورتها
لا شيئاً محضاً كما لا يخفى ويمكن ان يكون المراد ان مجموع الموجودات
يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً بالمرة وذلك لعين استحالة كون الشيء
معدوماً بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات
لا يمتنع عليه ذلك بناءً على ما سيمهد من ان مجموع الممكنات في حكم
ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه فان قلت يمتنع
على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى
الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو
ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو

اي لا فرق بين الوجود بما هو موجود وبين
الوجود لكونه حقيقة [illegible] والوجود
لو صار [illegible] فافهم الا لا يصير معدوماً
او عدماً ولا [illegible] الوجود [illegible]
عليه [illegible] بالوجود والعدم كما هو صحيح
[illegible]
العادة [illegible] عن [illegible]
عدماً وهو قلب للحقيقة [illegible]

في اصل طريان الانعدام واما جواز صدورها معدومة بالمرة
فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شئ خارجا عن المجموع لتأثير المجموع
اياه فانعدامه يكون انعداما بالمرة وعند اعتبار مجموع الموجودات انما هو
لطا لبقية مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل منحصرة
في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قوله وهو ان جميع الممكنات بصرفه
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن
واحد واعلم ان هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا انه في اثبات
الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل
لا بد من اعتبارها وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث
انها مجموع موجود واحد كغير واحد واحد منها وقد اشار الى انها
ايضا مما لي في تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد
على تلك المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث وهو
معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية لزم من
وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم
من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بانّ

المراد بموجودية مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد الموقوف
على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء قوله ومنها ان ليس للموجود
المطلق من حيث هو موجود مبدأ اقول ان اراد بالموجود من حيث هو موجود
طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ لزم تقدم الشئ على
نفسه لاستحالة لان ذلك المبدأ امر موجود لاستحالة فيكون طبيعة الموجود متحققة
في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها
بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها
بحسب الزمان لا بحسب الذات كما تقرر فلا يرد عليه ما اورده المحقق
الخفري من ان لزوم تقدم الشئ على نفسه ممنوع اذ الموجود ليس الا الموجود
العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا
ويمكن الاشتباه ههنا ايضا بين التقدم والتأخر الزمانيين المبنيين
على الطبيعة والتقدم والتأخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد
عرفت الفرق بينهما فلا تغفل قوله وبذلك ثبت وجود الواجب
الوجود ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط ثبت وجود الواجب
الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث

هو ممكن لا بد له من مبدا فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن لزم ان يكون له مبدا وان لا يكون له مبدا وهو اجتماع النقيضين
فانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو
كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدا ولو كان
له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم
تقدم الشيء على نفسه هذا تقرير المقدمة الاخيرة والتقرير الذي ذكرنا
اشار بقوله كما لا يخفى على من له ادنى تامل فتامل قوله يستشهدون
بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون
غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة
من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية
النفس وتصفية الباطن بالرياضة والمجاهدة يتوجهون بسرائرهم
الى معدن الجود ومنبع الوجود عز شانه وجل سلطانه وهو نور الانوار ومبدا
الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق ويفيض على نفوسهم لمعات
من انوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفائض
عليهم سائر الحقائق بدون مناكشة وهم ومناقضة

لزيكا

کتابخانه شخصی
شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی
شماره ثبت ۱۳
تاریخ

وصف الجيم حين يجب تحققه حين تحقق الحكم بل على
ذات الجيم فلا يستدعي الحكم الا وجوده واما
اتصافه بالجيمية فلا يجب تحققه حين الحكم فانا اذا
قلنا كل كاتب صاحب قلم فليس من شرط كون ذات
الكليات موضوعا ان يكون كاتبا في وقت كونه
موضوعا للحكم بل يكفي في ذلك ان يكون موصوفا
بالكاتبية في وقت ما حتى يصدق قولنا كل نائم
مستيقظ وان كان اتصاف ذات النائم
بالوصفين انما هو في وقتين لا يقال مهنا قضايا
لا يمكن اخذها باحد الاعتبارين وهي التي موضوعاتها
ممتنعة كقولنا شريك الباري ممتنع وكل ممتنع فهو معدوم
و والفن يجب ان يكون قواعده عامة لانا نقول
القوم لا يزعمون انحصار جميع القضايا في الحقيقية
والخارجية بل زعموا ان القضايا المستعملة في العلوم
ماخوذة في الاغلب باحد الاعتبارين فلهذا وضعوا
بها واستخرجوا احكامها ليتنفعوا بذلك في العلوم

واما قضايا التي لا يمكن اخذها باحد هذين الاعتبارين
فلم يعرف بعد احكامها وتعميم القواعد انما هو بقدر
الطاقة الانسانية قال والفرق بين الاعتبارين
ظاهر فانه لو لم يوجد شيء من المربعات في الخارج
يصح ان يقال كل مربع شكل بالاعتبار الاول دون
الثاني ولو لم يوجد من الاشكال في الخارج الا المربع
يصح ان يقال كل شكل مربع بالاعتبار الثاني
دون الاول اقول قد ظهر لك مما بيناه ان الحقيقية
لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج بل موجودا
في الخارج وان لا يكون فان كان موجودا فا
لحكم فيها لا يكون مقصورا على الافراد الخارجية
بل يتناولها والافراد المقدرة الوجود بخلاف
الخارجية فانها يستدعي وجود الموضوع في الخارج
والحكم فيها مقصور على الافراد الخارجية فالموضوع
ان لم يكن موجودا فقد يصدق القضية باعتبار الحقيقة
دون الخارج كما اذا لم يكن شيء من المربعات موجودا

وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان نقول لا شك في انه
يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب
لامتنع ذلك اذ امكان وقوع ايجاد ما ~~وامكان~~ على تقدير موجود ما
عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما وامكان
وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة امكانية يتوقف على امكان
وقوع موجود ما فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة الوجود
بما هو موجود يجب ان لا يكون بلا مبدأ والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ووقوع طبيعة الممكن لا بد له من مبدأ فلو انحصر
الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او
نقول مجموع افراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا
يمكن ان يكون نفسه ولا جزءه بل يكون خارجا منه فعلى
تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع
ممكنا بالامكان الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق
قال المصنف اعلى الله مقامه وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
اقول الايجاب هو وجوب الفعل عنه اما دائما او وقتـ

والاول هو مذهب الحكماء وهو المنقول ههنا والثاني مذهب الجمهور وبعض

المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين الجمهور وساير

المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى فعل اولا والثاني مذهب

الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين الجمهور وبعض المتكلمين

وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او في وقت والاول

مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور

الفعل والترك عنه تعالى بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة

ومعها يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية

وتفسير الشارح القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشعر

بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة

المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي وقال

بوجوب الفعل عنه تعالى بمعنى امتناع تخلف الفعل عنه تعالى ثم الفعل

اذا وجب اصلا اي كان في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه تعالى

دائما وغيره هذا ثم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدر البناء الفاعل

وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول

المتكون

الرابع الذي هو معروض وصف الثلثية عن اعتبار محض ولا تحقق

له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية

كل واحد من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب

منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه

مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان

يكون موجودا في الخارج بل يصح ذلك فانما هو في الاعتبار بان

وقد ذكر الضرورة فيه ايضا هذا وليعلم ان البراهين المذكورة

في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتنى على كلتا المقدمتين بل

بعضها على احدى المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي كما لا يخفى على

المتامل في تلك البراهين ذكره في امكان طريان الانعدام عليها

قال المحقق الفخري ان اريد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي

نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس

الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اريد بها

الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق بين المتناهي

وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود

لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات
الغير المتناهية فلانه من حيث هي ممكن وبطلان التسلسل مأخوذ في الدليل
اذ نظر بان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر
لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب
محال اذ وجود المعلول ح وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود
العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فانعدامه لا يصير
ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع عدم علته فما لم يصر هذا النحو من العدم
ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا في نفس الامر ولا شك انه يصدق على
كل واحد من الممكنات هذه فظهر بان هذا النحو من العدم اعني عدم
كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية
او غير متناهية وان كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا
وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان يذهب
التسلسل الممكن لا موجد له وبين ان يذهب الى غير النهاية اذ
موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي هو في جميع الاحاد العلة
على الممكن التحصيل الا به فقرره ولا فتخته ما قيل من ان موجد جميع الممكنات

لعدم

المعرفة لما ان جميع الممكنات من حيث المجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا
اليه على كون مجموع الموجودات الممكنات من حيث هي مجموع موجودا واحدا
على حدة ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل تذكرة
معه ما قيل من ان اجزاء الممكنات لعرفة لبعض الاجزاء واما كلها فاحتاج
علتها الظهر للزوم كون الشيء علة لنفسه فان مجموع الممكنات على تقدير
كونها موجودة على حدة يكون عين جميع الاجزاء فتذكره اذ بملاحظة المقدمة
المذكورة هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات
وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة التامة للمركب
ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم الاحتياج شيء منها الى امر
خارج عنها والا لم يكن تامة فيه لا يمكن ان يكون ممكن تام من الممكنات
منشأ الوجوب الممكنات او لوجوب مجموع الممكنات من حيث هو مجموع
او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير
تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وا
والدليل عليها انه لو كان امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا
فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده

او لا يمكن فان امكن كان وقوع عدم وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحاً
بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوباً هف فتقريرا
الدليل سواء ان موجد الشيء يجب ان يكون موجباً لوجوده والممكن
ليس موجباً لوجود شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون عارياً
عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكناً فلو لم يكن الواجب
موجوداً لم يمكن ان يتحقق موجود اصلاً فرع اذ كل شيء من الممكنات
مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد الظاهر ان هذا هو
البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له
الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلاً اذ الوجود ح لا يحصل الا
بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضاً لما لم يكن له الوجود بالذات
فيحتاج الى مستفيده من الغير والاعتبار وان كانت غير متناهية
لما لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين
يحصل الموجود فتدبر ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان
يعتبر مجرد الامكان اذ اكثر من الادلة انما اقيمت باعتبار
النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد الامكان

دون

عن كون الفاعل موجباً بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه
الفعل لا بقدرته واختياره كالفاعل المضطر وبصيغة الفاعل يطلق
على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره ولكن الآن قالوا الوجوب
الفعل عنه بقدرة وارادة غير منفكة وغير زائدة عن ذاته تعالى وعندنا
المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار ومثال
ذلك كونها اما زائدة على الذات منفكة عنها ايضاً ولو كان بمعنى
الانفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات كالاشعري واما منفكة فقط
بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى على مذهب الحكماء
ليس فاعلاً مختاراً بل فاعلاً موجباً بصيغة المفعول ولذلك كفروهم وهم
في ذلك زعماً منهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار
في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واما
الحكماء انفسهم فالظاهر انهم يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب
بفتح الجيم فلو اطلقوا بفتح الجيم ايضاً فالظاهر انهم ارادوا كون
الفاعل محكوماً عليه بوجوب الفعل عنه لا كونه مضطراً بل
الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله عنه بقدرته واختياره

فهو موجب بمعنى وجوب المعلول وقادر بجميع الحكماء عدمه
حين يصير موجوداً فمجانبة لفظ الموجب والموجب بمعنى ما
اشرنا اليه صار موجباً لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع
والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك قال الشارح
ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب في العالم بالقدرة
والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك
من مبادي اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات
قائمة بذواتنا زائدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض في ذيل
صدور الافعال الاختيارية بحيث فقد كلها او بعضها انتفى الفعل
الاختياري وحيثما وجدت عن الفاعل تلك والقادر المختار من يصدر
عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة
لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائماً كان صدوره عنه
دائماً ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختيارياً ولا في كون
ذلك الفاعل قادراً مختاراً اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته
لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية فيه اي المشية

والقدرة

والقدرة والارادة يكون حاصلة له دائماً فلو دام عنه صدور
الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن
منافياً لقدرته فالقول بكون تأثيره في العالم بالاختيار
ليس مختصاً بالمليين بل الحكماء قائلون بذلك والايجاب
المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب الذي
قال الحكماء به هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما
صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر الى ذاته فقط
من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها غير مختص بالمليين
وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص
بالحكماء بل المعتزلة والصوفية ايضاً قائلون بذلك فالنزاع
بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر
وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب
ايضاً لا غير وبين المعتزلة والاشعرية في مطلق الوجوب
فقط لا غير فذكره بعنوان ليس شيء منهما لازماً لذاته يعني
ان صحة الفعل والترك الذي فسر الاختيار بها بمعنى

ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك بالفعل
عنه لم يصر القول بالاختيار بهذا المعنى مختصاً بالمليين
والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص
القول بها بالمليين بل الحكماء ايضاً قائلون بها وقوله فان
للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل لحمله الصحة
على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير
القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى هي
للاول فلم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك
بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع
بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا احكم بان النزاع
بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص
المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل
مع تمام الارادة ايضاً كما عرفت فيما قرره فالمناسب في هذا الكتاب ان
تخطئة الشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك
لانه مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الجبر قسيماً

ههنا

للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة
بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي
المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى
امتناع الانفكاك فلا تخطئة ح هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية
وهذا على التقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان هكذا بدون الا على ما في اكثر النسخ واما على
تقدير وجود الا بعد ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا نسخة
المقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة تعليلاً لكون
الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب
قائلين بهاتين العبارتين المستلزمتين بحسب المعنى انما يكون
على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة
المليين بذلك المعنى فلذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان ليس
شيء منها لازماً لذاته بعد انه لم يختص هذه العبارة بالمليين
وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين

الفلاسفة والمتكلمين وان كانت عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة
المشتركة ويطلق الايجاب على ما يقابله الاختيار بدون التفسير يتبادر
المعنى المراد فان الوهم يذهب حينئذ الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي
على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى
بقرينة ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم
قوله فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب بالمذكور لان معنى
ادعى فيه ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه مع ضم العلم والارادة
متفق عليه بين المص ومن يحذو حذوه وبين الحكماء بمعنى
وجوب الفعل عنه بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه
بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي
ان يفسر بتعلق علمه وارادته في الازل بايجاد العالم فيرجح
تحقق النزاع بين المصنف والحكيم لكنه ليس محل النزاع في حدوث
العالم وقدمه فاذا ثبت حدوثه انتفى قدمه الذي هو معنى
الايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره

الشارح

الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه اذا اريد نفي الايجاب
بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجزاء
لقائل ان يعارض المصنف بعين ما كان المص قائلا بامتناع
الترجيح بلا مرجح كالحكماء حينئذ ان يجعل هذا الدليل معارضة
عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاظهر ان لم يقل بذلك
الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه اما قول المحقق
اللاهيجي ان المعارضة مندفعة لكون المص اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع
للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا
له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا فلا وجه له
فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير
اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب
الذي يقول به الحكماء الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا
ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يمكن ذلك مذهبه وسند المنع
لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود

هذا المنع هي ان يكون مختاراً وهي كونه موجباً لبعض المختار كالكيف
وايضاً لا يصح ما قاله لكان اجراء الدليل من قبل المعلم الزاما على الحكماء
وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم
عندهم ح فكيف يصح استعماله في مطلوبهم اه اقول فيه بحث
لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانياً فهو كذلك
لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعري ايضاً برهانياً لتجويزه الترجيح بلا مرجح
وان اراد انه لا يصح استعمال الاشعري له الزاماً فليس كذلك لان هذا
الدليل لابتنائه على ابطال التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح
استعماله الزاماً على الحكماء اصلاً كما عرفت فالحق ان هذا الدليل
على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلاً لا من قبل الاشعري
ولا من قبل غيره لا برهانياً لابتنائه على التوقف على شرط حادث
وهو غير مسلم عند المتكلمين واما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح
بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل واما
ذات الوقت ولا الزامياً لابتنائه على استحالة جميع اقسام
التسلسل وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزامياً

على تقرير

على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل
موجباً لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه
لو كان الفعل المطلق حادثاً لتوقف حدوثه على شرط هو بعينه
فعل له فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث
انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه على نفسه
قوله بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقاً بالدليل
المذكور وهو انه ان كان تأثيره في الحادث يحتاج الى مرجح غير
الارادة لزم قدم الفعل العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال
ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلاً لا برهانياً
ولا الزامياً اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزاً عند
الاشعري فلو كان الفاعل موجباً والفعل حادثاً لا يلزم التوقف
على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث
غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله او قدم الفعل المطلق قال
المحقق الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم
كل فرد بخصوصه من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن

سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام

وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود

الا الله لجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى قوله

قد عرفت ان هذا الدليل البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا

بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق

كما ذكرنا بل يصير المدعى حينئذ بديهية كما زعم المحشي فظهر انه

لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يحصل البرهان

على تقرير الشارح بل يجعل المدعى بحيث يستغنى عن البرهان

فافهم واليه الايجاب بهذا المعنى عند الشارح كلامه

عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا

تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا لذاته

بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضرورة

فهي مستندة عندهم اليه بشروط ومعدات مختصة لوجود

كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم

الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر

والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كون

الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ودون ان

يلزم ذلك قوله وذلك التوقف مع كون اللازم حدوث

الفعل المطلق ممنوعا اه وذلك التوقف مبتدأ خبره قوله

مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله وهكذا استلزام

الى آخره مجرور معطوف على المحالية في قوله المحالية وقد يوجد

العاطف في بعض النسخ عند قوله المحالية هذا الحدوث عطفا

على معنى قوله كما مر من الاشارة اليه ويكون سندا آخر للمنع

ووجه قوله كما مر الاشارة اشارة الى ما ذكر سابقا من ان

حدوث الفعل لا يتوقف على شرط لازم لحدوث الفعل المطلق

ممنوع لما مر من الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب

بالمعنى المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم المحال انما حكمتم

بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف والترجيح

بلا مرجح واذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا

[illegible]

آخر واما على تقدير عدم العاطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مر
الاشارة اليه اشارة الى قوله فيما قبل هذه الحاشية ان قلنا ان الفعل
المطلق بعينه قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل
المطلق وقوله المحالية سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف
يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد
واما كون ذلك التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه
فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما
يطلق عليه الفعل عرفا واما في هذا القول فمجموع الافراد لان
الفعل المطلق هنا منقول النفي او ادرج على الفرد المنتشر
الذي هو معنى النكرة ليفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال
هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعله قديما
واللازم وان لم يكن فعله قديما يكون كل فعل حادثا واذا كان
كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع
على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان
يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون مقدما عليه

تقدمه

تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا حاصل كلام المحشي وقال
المحقق الفخري في تحصيل كلام بعض الاعلام يعني العلامة الخبيصي ان حدوث
الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال بلا شبهة
وكون المحال مستلزما للمحال هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط محال فجعل العلامة المحقق
جعل قوله المحالية خبر ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض
الاعاظم وجعل قوله والامكان مبتدا آخر خبره مستلزم وحاصله
الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا
على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث فردا من افراد
الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق
اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه
على الشرط الحادث اذ لا شيء بعد الفعل المطلق لكن الحادث
الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي هو محال على
تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على
الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على ما

ما ذكر بعينه لو قبل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما
فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط الجائز يستلزم المحال المحال قلنا
فح يلزم تقدم الشيء على نفسه لا التسلسل على ما هو مذهب الشارح
ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد
من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى
تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغايته ما لزم منه استلزام المحال
المحال وهنا هو كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء
على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل قوله
لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى
وجوب الفعل عنه بسبب ضم العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف
عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا السند الا فظاهر ان
الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل
المستجمع لشرائطه موجب تام وبدونه موجب غير تام
وحصول وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان

الفاعل

كان الفاعل مستقلا في الايجاد تاما في اقتضاء وجوده وح فرض
حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال قوله
واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس
تخلفا عن الموجب التام فليس بمحال وح يحتاج الى هذا التقييد ليتم
الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تعالى بايجاد العالم
في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام
من المحشي ان كان ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء
على ما بنى كلامه عليه وان كان تحقيقا للمقام فلا حاجة ورد الى في
على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال
اصلا فالاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا عن تقييد
الموجب الواقع فيه بالتام واليه التخلف عن الموجب بالمعنى
المذكور عنه بالمعنى الثاني لا يصح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور
كونه غير تام اصلا فتامل قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب
التام مشترك الخ اقول قال المحقق الخفري في بحث ان المبدء
من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج

في الشرط ولا العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك اذ العلم بالمصلحة
اذا كان عين ذات الفاعل لصدق ان ذاته كافية من غير حاجة
الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر
قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المتكلمين ان الموجب
المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المهـ
والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبا في التصور
كون احدهما معتبرا عند الحكماء اذ ليس الموجب التام مشتركا
بين هذين الموجبين عند الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المهـ
ايضا هو بالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط فان الموجب
بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل قوله
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا الخ قال
المحقق الفخر هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو
منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدمه بين وما ذكره
بقوله اذ لو كان الخ تنبيه كما اشار اليه هذا الفاضل آنفا بقوله
لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى تنبيه انتهى اقول

ليس غرض

ليس غرض المحشي الا بيان ضعف هذا التنبيه وانه لا يصلح لا غير
قوله وايضا ولكن التخلف الخ يعني لان كان المفروض حدوث
الاثر متوقفا على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء توقف
على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بتمامها
ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع
لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله سبحانه وان كان بالنص بل
ذلك مما يستحيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف
على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف وذلك غير ما ذكره
فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب
في الازل بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل قال الشارح متعاقبة
او مجتمعة اقول كانه اراد بالاول المعد وبالثاني الشروط واطلاق الشرط
على المعد تجوز وقال المحقق الخفري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول ولا كما في المعد وعلى
الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع
بلا تصريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك [illegible]

اذ الحادث يحتاج الى شرائط معه او الى معدات قبله ولا يجوز
ان يحتاج الى شرائط قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف
والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر باقٍ عليه بالزمان يجب ان
يكون ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون
شرطا له باقيا معه والشرط وكذا المعد ما يكون بعدمه مرجحا
للعدم والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان المرجح حدوث للعدم به
المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول
ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا فلو
كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فقطعي قوله لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قال المحقق هذا اذا
كان الاجتماع في الازل والاجتماع حينئذ آخر نبهناك عليه
اقول قوله نبهناك عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا الكلام من غير
يكون الاجتماع في الازل صحيحا وهذا ايضا اول الكلام في الشروط الحادثة
وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع
الشيء يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلول فقط بل تخلف المعلول

ومجموع

ومجموع الشروط الحادثة معه فتأمل قوله العمدة في اثبات حدوث
العالم اجماع المليين اعتراض ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان
لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام
فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث اللذين هما المعتمد فيما لا سبيل
للعقل اليه فان لو شرط ان يكون بعض ما سوى الله قديما وهو العقول
اي العقل وهي سائر ما سواه غير معقول غير ثابت بالدليل وما
لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث
فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز كل عاقل وقد يقال اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات
النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى والا لزم ان لا يقدر
على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب واجيب بان اثبات النبوة
لا يتوقف على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء ايضا
يكون افعاله مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار
المعجزة على يد الكاذب بان مجرد هذه المعجزة يحصل

يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به من وجود
الواجب وفي هذا تأمل فتدبر. واما الدليل العقلي فانه ان اقول
لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم
لا يوجد جسما ولا مجردا لانه لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان
يوجد شيئا باعتبار ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار
وجوده الفائض من علته ايضا وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك
كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر
في الوجود الا الله فمعنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله
وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة
اليه تعالى لا من جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج
تركيبي مشتمل على ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي
له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما
يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي هي من المبدأ لا من الجهة
التي هي من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو
صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا

في الوجود

في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده المحشي مع ان هذا الدليل لا يختص
بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل
يعمهما والاعراض المقارنة ايضا كما لا يخفى وايضا مدلول الكلام ان تحصيل
ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن
ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري
هنا انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة
في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لانه لا تقرر عندهم
من انه ليس حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامر
الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة
مستندا بانه ليس للعدم الذي ينتسب العقل ذات الممكن اليه
واما الوجوب في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة
في افادة الوجود وكان ما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى وقد دفع ولجاب عن هذا بعض الحكماء المجتهدين
على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا
معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون

الذات بالفعل ويكون معنى تامًا وصفة تامة له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما لخلقتي تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني والاول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه قبلا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئًا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئًا باعتبار وجوده الفائض من علته وما اشرنا اليه ثانيًا من انه انما ينافي كون الممكن مستقلًا في التأثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم قوله يمكن ان يوجه حصر قول المصنف والواسطة غير معقولة بان استناد صدور العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مقرونة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة مقرونة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض يستحيل صدور الحادث عنها لاستحالة ولتفويض والاستقلال بالتأثير من الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا التوجيه وجيه

ويمكن بعيدا

ويمكن بعيدًا ان يكون هذا هو المراد للمحشي رحمه الله فتامل وقد يتجه قول المصنف توجيهات منها انه رد لما قد يتوهم ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من الطبائع وهو منفي عنه تعالى لا محالة والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من الحيوان مثلا وهو ايضًا منفي عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكنًا واختياره يجب ان يكون واجبًا فهو واسطة بين الموجب بمعنييه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المصنف الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان واجبًا او ممكنًا الا ترى ان سائر صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار ايضًا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة

القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها حينئذ لا يكون مستندة
الى الذات بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب
موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها
من الصفات والافعال فيلزم الربط والتزموه وهو غير معقول
لا يجب ان ان صفاته عين ذاته فوجه فان قيل اذا كان الارادة
والعلم الخ فان قلت هذا اعتراض لا يتمشى بما اذا كان العلم
والارادة عين الذات بل على تقدير زيادتهما على الذات كما
هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون
المراد لازما للارادة والارادة لكونها قائمة لازمة للذات قلت
القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بايجاب
تام اصلا بل للمريد عنده ان يختار احد طرفي مقدوره اراد
في اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات
الا ان المراد ليس لازما للارادة فتامل [illegible] هذا ما يقال
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار قول يمكن ان
يتوجه فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون

ان فعل العالم

ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب
باعتبار الارادة ووجوب الفعل باعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته
بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا
ولما حصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق
سواء كان الايجاب دائما او لا واما القدرة على المعنى الذي
ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك
بالامكان الوقوعي فلا يجتمع مع القول بالايجاب مطلقا سواء كان
دائما او لا فان المتكلمين مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت
[illegible] في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل
والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة
في التقابل فان الترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل
للفعل لا الترك الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان
فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله
بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت
فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقد اتضح عنده

يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب بل فعنده
الفاعل مختار ولو كان العلم قديما فعلى هذا لا يرجع النزاع
في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث الاثر وقدمه فعلى
ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ
ذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت بعينه بالارادة لا ينافي
امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المحشي
قلت نعم لكن امكانه ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول
بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل قوله
لقائل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكره آنفا بقوله فان
قيل لو كان للارادة والعلم بالاصلح غير زائدين آه فتامل
قوله فكيف يحكم بان للحكماء ارادة الواجب تعالى آه قد عرفت
انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشاؤه
هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او لا مع فرض
وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا
بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب عن السؤال المذكور

سيذكره

وسيذكره في آخر هذه الحاشية ايضا بل رفع هذا الاشكال ولعل
قوله فالاولى آه اشارة الى هذا وانه كان ينبغي للشارح ايراد
ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب على جده خلف
قاف فتامل قوله قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث
لا يتخلل زمان اصلا بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول
وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني ابتداء
فقط او لا بد انضمام ما هو شرط الوجود وذلك الحادث فقط بل لا بد
هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له
والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان في العلة التامة
للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل ذلك الحادث
ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة
التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الذات والزمان وفيه يجب
الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث
والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت
هذا شأن العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شأن علة

المحدث والمعلل المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل
الافادة فالعلة الافادة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود
يجب تقدمها على المعلول فهي متقدمة على اول زمان وجود
المعلول من حيث هي محدثة ومتقدمة في الزمان حيث هي سابقة
فان قلت العلة المعدة لعدمه مدخل في وجود المعلول وعدمها
مقارن للوجود لانا نقول عليه فلنسبة مال وجوده وعدمه كليهما
مدخلية في وجود المعلول فالعلة مع وجود المعد سابقة على المعلول
ومع عدمه مقارنة له فافهم قوله فان التمكن على الفعل وتركه
انما يكون بالنظر الى ذات القادر رد هذا السند المحقق الفخري
بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده بان التمكن من الفعل
والترك ليس في حال واحد فلما يكن اختيار الشيء النافي باعتبار
ان التمكن من الفعل في حال والترك وجب حال العدم لكنه
ممكن اختيار الشيء باعتبار الفعل وجب حال الوجود
والتمكن من الترك يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجود
في الحال الذي قد عرفت ان القدرة التي هي بمعنى ان يكون النزاع

فيها

فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا
للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل
على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين
انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث
لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه فيجب تنزيه الله تعالى عنه
فالقدرة التي يلائم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل
من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب
الاشعري وان القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب
الفعل في وقت آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة
لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل
في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب
المنفرد اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي
المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر فيه ليعلم منه بطلان الجواب
على اختيار كل من شقي التردد دليلا انه ذكر الجواب على احد
الشقين وترك الآخر قياسا عليه فان [illegible] ان القدرة

اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود
نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود
في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة حال
الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة
بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات
لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن جميع طرفي
وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك
فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخري
عود السؤال على التقديرين ممنوع اذ لنا ان نختار وجود الفعل
في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق
القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره
المحشي بقا وما اورده الفخري هناك من انه لا ينفي الايجاب
الذي زعمه الحكماء ليس بشيء اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري
لا ينفي الايجاب المذكور قوله فمذهب الاشعرية انها مع الفعل و
والمعتزلة انها قبل الفعل ويمكن ان يبنى بناء مذهب الاشعرية

على ان افعال

على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تأثير لغيره فيها
واما الفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كان يقال ان الله تعالى
يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا و
في الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان
افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بل جعلهم الله تعالى
مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم
بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل ان معيته بالذات
كمعلول علته وبعده وقول المعتزلة انها قبله ان قبليته بالذات
كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة
قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشي فان اريد
بالقدرة القدرة التي هي مبدأ التأثير سلم اخر الترديدات
اقول جميع هذه الشقوق انما يتجه على مذهب المعتزلة القائلين
بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية
فانهم لا يقولون بتأثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم
مبدأ للتأثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت

يعني ان عموم علة القدرة اى المقدورية لا القادرية فان الامكان
علة الاولى لا الثانية فعموم العلة اى الامكان يدل على عموم المقدورية
اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اى القادرية ثانيا وبالعرض
لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبره الاسم
اى قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الفخر وهذا اصل
عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه تعالى واحد
حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف
وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه
قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني المنجمون
ومنهم الديصانية القائلون بان الكواكب السبع كانها مؤثرات
في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف
الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان
هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة
الا واحد كما ترى فيه مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم
المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام

ومتابعوه

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ ... صالح
علامه حائری بکتابخانه آستان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

ومتابعوه حيث ذهب الكل في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح
وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما
فرق بين وذلك لانك تقول ههنا انه لم يفعل القبيح لا يقدر عليه
او القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء
في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي
ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس
الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل ادلتهم
وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم
قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق ان
احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات
مطلقا على التحقيق بل ارادوا بجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه
فمنعوا صدور ما يخالف العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي بلا مرتبة عند الحكماء وصدور الشر عند ا
الثنوية وصدور القبيح منه عند النظام وقس على هذا بقية
ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى

قدرته التامة لكن بالنظام وحدته الحقيقية وحكمته وارادته
ومشيته يمتنع ان يصدر عنه بعض منها واما ما قال المحقق
من ان الحكماء يثبتون اصل القدرة لا عمومها فليس بشيء اذ قد
عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان
ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها
كما هو عندهم والايجاب بالارادة لو كان ينفي القدرة لزم
مثل ذلك على المص وسائر المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر
وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قوله
اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة
للمقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور
عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالمراد
بالعلة ههنا ينبغي ان يكون علة للحكم كما في علية الانسانية لزيد
انما هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كلما له امكان الصدور عن
الغير له امكان الصدور عن الموجب تقرير هذا الدليل على محاذات
ما ذكره ره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة

وكلما له امكان

وكلما له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالارادة له امكان الصدور عن الغير
مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل
مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكلما له امكان الصدور عن الغير
مطلقا له امكان الصدور عن الموجب بالارادة سواء كان بالواسطة
او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار الى موجب ثبت قدرته
ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الموجب بالارادة مطلقا
ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الموجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه ره
على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما
الغاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل
كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر
عن النار مثلا متعلقا بقدرته سبحانه فتامل قال المحقق الطوسي
لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول المنجم والقول المنسوب
الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون

بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول بتأثير ما
لغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم
تعدد الواجب واما القبيح ونحوه فمقدور له بالعرض لا بالذات
كما يجيء توضيحه في صورة الايجاب بالمعنى المذكور اي بقاء المعنى فلم
الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم
اثرا للقادر بل اثر الموجب كما صرح لفظ التأثير والايجاد والفعل
ومثال ذلك سبق العلم بحسب ترادف اللغة ونحوه وعلى
عن المحقق كما مر في الاحوال ثم لما كان الامكان علة للحاجة
الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر
قادر ثبت كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر في الجملة
فتدبر توضيحه ثم كان مقدور المقدور لشيء مقدورا له
قال المحقق الفخري من جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون المقدور لمقدور
لشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكره وان اريد ان
مقدور المقدور لشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة

او بدونها

او بدونها فمسلم ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة
وهو المدعى نعم يثبت بما ذكره شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة
او لا لكن الظاهر ان المدعى شمولها المقدورات بلا واسطة قول لجميع
بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة
او بلا واسطة فان من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد
بل الوسائط انما هي ادوات وآلات واسباب ووسائل لبعض
الافعال بل الافعال الالهية كلها كذلك فان بعضها سبب
لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلابد
ان يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك
الاسباب فليس لاحد ح ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا
لذلك الفاعل المتوقف على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك
الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل
الكل بفعله فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له لا يقدح
ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا له تعالى وظاهر ان معنى
كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن

صدور تلك الحركات من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد
لها من متحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها تلك
الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن
هو منزه عن امثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور
له تعالى بان يخلق اسبابا وادوات تحصل بسببها تلك
تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط من ضروريات تنزيهه تعالى
وتقديسه ولكن الفلاسفة قائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر
المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة فقد جعلوا تلك
الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب
الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فلم يخل العالم
موجود فلا يقع الامكان حكمي الا وهو مقدور له تعالى عندهم
ايضا هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي
ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالربط العقلي بين السبب
والمسبب اصلا لا لغيره ثم ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة
الواجب تعالى بافعال العباد قال المحقق الفخري في التمهيد

ان خلق

ان خلق الاجسام مقدور له لكونه مقدورا للباري تعالى مع انه
ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند
المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة
الى الله تعالى وليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود
الشارح من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية
بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى
يلزم ان المعتزلة لم ينفوا ذلك ثم ان هذا لا يوجب تجويز عدم
صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت
الينا يعني كون استعداد المادة شرطا للحدوث والممكن لا يوجب
تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس
القدرة التي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد
المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان صادرا عنه تعالى لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا
لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا عنى

المحقق الطوسي عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث
ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
وهذا مقصود الشارح لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب
قوله اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين
الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان
بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب
حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية
واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان
والارواح من ذلك المانوية اصحاب ماني بن فاتن الحكيم
الذي قد ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن
هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا بين المجوسية
والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان
في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني
زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما

نور والاخر

نور والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود
شيء لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قويين حساسين
دراكين سميعين بصيرين وفيه ايضا القول بانهما اي الاصلين
اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا
والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله ان الله خير محض
فلا يمكن ان يوجد الشر اه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
وكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب
الوجود لذاته فانه خير محض لانه خير محض والخير المحض
لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود
المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم
ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فلخيره
لا محالة راجع الى الوجود وشره الى العدم فلا بد ان يكون فيه
عدم بوجه ما وهذا الشر والخير الحقيقيين واما الاضافيان
فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار في الثوب
مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف

لا يقال الشر وجودي [illegible] ... والعدم [illegible] ... الوجود ... العدم ... ودليل ذلك ... انتهى

العلم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شرّ اضافي بالنسبة الى ما هو
شرّ له فالشرور الذاتية عبارة عن اعدام بما هي اعدام فيحصل لها
تحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود
فلا يستدعي مبدأ موثراً موجوداً واما الشرور العرضية وان
استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث
كونها موجودة لا من حيث كونها شروراً فهي من حيث كونها شروراً
مجعولة وصادرة من المبدا الذي هو صرف الوجود بالعرض
لا بالذات فلا يلزم كون الشيء الواحد خيراً وشراً ولا كون
الشر صادراً عن الخير المحض بالذات فانه المحال بل العرضي وحاصله
فيه وذكره ان الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام
لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني
اذ واجب الوجود هو على وجه خير محض ولا عدم فيه بوجه
من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث
والا لكان خلاف مقتضى الحكمة فليس بموجود والقسم
الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه

وترك الخير

وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي وقوعه
من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرنا فالشر
واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات ثم يمكن ان يتوهم
بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيريتها غالبة اقول هذا لا يدفع الشبهة
اذ حاصلها ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان
يكون مبدأ الشر سواء كان قليلاً او كثيراً اذ الشر اما عدم واما
تابع له ويرجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود
محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل
على الشر وان كان قليلاً لامتناع صدوره عمن هو محض الخير
وصرف الوجود ممتنع فتركه ذلك ليس شراً بل هو خير
لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه فيه ونقل الفاضل
ارسطو قول الشر ان تفاخر ارسطوطاليس لما ذكره ما حققناه
فلانه وكانهم ارادوا معنى آخر قال شيخ الاشراق
في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة

ومارد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على
مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى ذلك يبتني قاعدة الشرق في النور
والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب
وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه
اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء الفرس
القائلين باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز
على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب
والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدا الاول
اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن فضلاء الفرس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا الفارسي
قال النبي صلعم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال
من فارس ثم قال ومنا دستورها وهي ليست قاعدة الشرق
في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين
بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون
لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير

والمشر

والمشركي القدرية حكمهم حكمهم فكانه هذا المعنى قال يعني قوله
القدرية مجوس هذه الامة قال الماتن رحمه الله وليست
يعني قاعدة الملة الدينية البابلية الذي كان نسل اي الدين مجوسية
مانين والثنوية مذهب الثنوية القائلين بالهين احدهما اله
للخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة
وانها ادت الى الشرك وتعدية للثنوية فرع من الواحد الحق
وتعدية الى التثنية ولما فيه من نفيسه الشرك بالله تعالى ارى
وذهبت ليس في قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله كقول بعض
الضالين من الملحدين بجزم اخر انتهى اي قول بكونها ذو بال فعال الثاني
والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما الخير فاعل
والآخر فاعل الشر الغيب يجب الا يلزم شركهم بان يكون مرادهم
بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك
قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع هو الواجب الوجود
والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع هو الامكان و العدم
انما يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين موجودا ومؤثرا

في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجود وهو الواجب
والآخر عدم مستند الى الاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب
ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان
على التجوز كما في علة العدم من عدم العلة الوجود وعلى هذا
يكون يزدان اسمًا للوجود الواجب واهرمن اسمًا للامكان وهذا
تأويل كلام حكماء الفرس فليس ببعيد منه كما لا يخفى ثم قال المحشي
ان ايجاد اهرمن ليس بشرارة اي شرارة مفسدة في ايجاد
موجود يكون منبعًا للشرور ابدًا الا بادعاء التأويل الذي ذكرنا
لا يكون اهرمن مجعولًا اصلًا [illegible] اللهم الا ان يراد من قولهم
خيرًا ما كان خيرًا محضًا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجاده وعلى ما
قاله الشارح يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق
الفخري وهو ان يراد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير
ما لا يصدر الا الشر الى [illegible] والاحكام والتجرد اه اقول
اراد اثبات علمه بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث
دلائل

دلائل واحدة منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات
علمه بما سواه ويركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته كل واحد
من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلًا لاثبات علمه معًا
بذاته وبما سواه جميعًا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل
المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين اما تقرير الدليل
المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب
الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كونه قائمًا بذاته
غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع وبالجملة بشيء يقوم
واجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو
قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته
حاضرة ذاته عند ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا
ضروري الثالثة ان العلم هو حصول المعلوم بعينه او بصورته
عند المجرد الموجود القائم بذاته والكشف لديه وثبوته بين يديه
البديهة
وهذا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب
الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا

لذاته وحاضرًا عنده ذاته غير غائبة عنه ذاته ومنكشفًا لذاته غير
محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم
لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته تعالى فلانه تعالى عقل وعاقل ومعقول
وهو المطلوب ولما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير
الاول منهما المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح
واما الثاني المشار اليه بقوله واسناد كل شيء اليه فاقول
في تقريره انه ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس
مستندًا الى شيء من الاشياء فهو لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء
غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع
الاشياء لكونها معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده منكشفة
لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول
فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح
به المحقق قدس سره في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة
اذ العلم هو كون المعلوم موجودًا لامر قائم بذاته وحاضرًا
عنده موجودًا لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى

بجميع ما سواه

بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل
الى ضميمة دلائل آخر دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح
وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب واما تركيب
الدليلين الدالين على علمه مطلقًا فتقريرهما ان الباري تعالى مجرد
وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته
وبافعاله لما مر ولان الباري تعالى مجرد قائم بذاته وموجود لذاته وكل
شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولًا له وكلما
هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل
كل واحد من هذه الدلائل الثلث المشار اليها دليلًا على علمه
بذاته وعلمه بما سواه بان الباري تعالى فاعل للافعال المحكمة
المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا
علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان
تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم المجرد بذاته
لا يكون الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته

فقد حضر ذاته عنده ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن
وهكذا ان لي الصغرى في دليل الاستناد فانه اذ يستند كل شيء اليه
ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها ويساق الدليل
الى آخره واما في دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته
علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلناها
على هذه التقريرات اشارة الى دلائل على انه لا انها دلائل تامة حتى يحتاج
كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى في اثبات اصل العلم له بذاته
وبما سواه وظهر بما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته
كيفية علمه بذاته ايضا وهو ان علمه تعالى بذاته انما هو عين ذاته
لا امر آخر زائد عليها وما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المذكورين
لاثبات علمه تعالى الاول كيفية علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب
الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده ويأتي تحقيق جميع
ذلك ان شاء الله تعالى قوله ثم لو بسطه يدل على علمه بذاته
كما قررنا من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته فهو غير محتاج الى

لا ارتباطا

الا ارتباطا بالعوارض المادية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء
والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن المادية
والاعراض الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين و
والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تعالى على ذاته ينسبونه
الى الكيف فان الصفات حينئذ تكون اعراضا من مقولة الكيف قائمة
بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر مقولات العرض مع عد الاضافة ومتى فلم
يذهب احد فيما بلغنا الى انتسابها اليه تعالى اللهم الا مقولة الجدة
في بعض اقاويل الحنابلة على ما ينقل واما الاضافة فلم ينج منه احد
خصوصا منها ايه واما متى فلم ينج منها البعض عنها اكثر الناس لكن
التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك البعض ايضا قوله وفي هذا الدليل
ستر هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بفعله اجمالا
كما صرح في كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة قوله وعلى هذا يمكن حمل
قوله والاخر عام الى على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات بعد الختم
بعين ان يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى
بل يكون دليلا على شمول علمه فقط لكنه خلاف الظاهر ولعل

هذا الكلام منه ره اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه علما
حالا وجه له فانه يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر عن كونه
عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء آخر ليصير تاما كان الدليلان
الاولان ايضا كذلك كما عرفت فينبغي ان يحمل هذا اشارة
الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل
العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول
فعلى علمه تعالى بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه
بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت بهما في الجملة عام
شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها بجميعها مستندة
اليه وهذا وان كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد رد به
فتامل منه ره ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تعالى مطلقا بان
يقال انه تعالى مبدا لجميع الموجودات التي منها العلم في الجملة
لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته
لما مر من انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان
ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه

لجميع الموجودات

لجميع الموجودات لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منه ره ثم باحد من الوجهين المذكورين في قول هذين الدليلين بان
يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم
بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه
الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه
بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت قوله انما
نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد بالاشياء الا ان يقال انهم نفوا العلم
بحصول الصورة في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به
دليلهم وهو قولهم لظنهم ان العلم انما هو هذا وجودا الا فكيف
يتاتى في ذلك ان العلم يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون
علما ويشعر دليلهم انما يشعر بنفي حصول الصور المتكثرة في ذاته
لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد منه ره فيكون الالتفات بها
مستفادا من الشرع في بعض النسخ بها على الغيبة وفي بعضها
بها على الخطاب وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء
للسببية والضمير للمعجزة اي بسبب المعجزة لا الالتفات لكون الرسل عالما

حاصلاً من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم بكون المرسل
عالماً حاصلاً من سبيل العقل قال وليست الباء للتعدية اذ ان
يكون بمعنى اللام لان الالتفات نا ستعد بها ولم يذكر انه على احتمال
كون الباء للقسم وبمعنى ان يكون ضمير التانيث لما ذا فيه معنى
لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى وظنى ان الاولى على تقدير هذه النسخة
ان يكون الباء بمعنى اللام والضمير راجع الى صفات المرسل مما يتوقف
عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة
الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده
ايضاً بمنزلتهما في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان
الباء فيها بمعنى في وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني يكون اثبات
علم المرسل وقدرته مستفاداً من الشرح لحصول اصل العلم بهما
ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما وقد وقع التغيير من النساخ
فان مثل هذا التغيير غير نادر قوله نعم تحقيقه ذلك في صفة الكلام
يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف
تصديق النبي على كونه تعالى متكلماً بل انما يحصل بنفس ظهور المعجزة على يده

المرسل

المرسل وهو متوقف على كونه عالماً وقادراً لا على كونه متكلماً فتأمل
قوله واما دليلا الحكماء آه اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته
وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالعموم الا ان الدليل الاول على
ما هو المشهور واما مستقل على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات
علمه مطلقاً كما عرفت في كتب الحكمة مذكوران على انهما دليل واحد
وانما قلنا انه محمول في عدهما دليلين وغاية التوجيه
ما ذكرنا قوله اه وكل مجرد عاقل اقول اذا كان قائماً بذاته
لا مطلقاً فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها
قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية
هو كون الشيء قائماً بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك
الغير مادة او موضوعاً ومناط المعقولية كون الشيء حاصلاً للموجود
قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه وبدونه فكون
الشيء مجرداً عن المادة ليس شرطاً للمعقولية مطلقاً بل لكونه
معقولاً بالحلول في العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو
عاقل اذ لا مانع فيه من كونه عاقلاً اذ المانع من كون الشيء عاقلاً هو

هو كون وجوده لغيره لا غير فاذا حصل له ما يحصل ما يصح كونه معقولاً
سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول
كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول
شئ لموجود قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة
عنده اى غير غائبة فانه غير غائبة ذاته عنه وذلك ان المانع
من التعقل انما هو المادة وعلائقها اى ان المانع من التعقل اما
مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية
فليس الا كون الشئ موجوداً لغيره سواء كان ذلك الغير مادة
او موضوعا واما المانع من المعقولية فهو المادة وعلائقها
لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشئ معقولاً مطلقا
بل من كون الشئ معقولاً بالحلول في العاقل فان المعقولية
قد يكون بحضور عين الشئ عند العاقل وقد يكون بحضور
صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب كون
تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين
الشئ حاصلاً عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب

تجرده

هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون
المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل
مطلقاً في المادة وعلائقها فاحتفظ بذلك ثم لما كان وجود
المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما
وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والبياض
موجود ونحو ذلك واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط
كقولنا الجسم [illegible] ابيض و[illegible] موجود شاعر والوجود
في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض
موجود في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده
للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال
وجوداً في نفسه ووجوداً لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده
لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول
ثم الشئ قد يكون باعتبار ذاته موجوداً لنفسه بمعنى غير قائم بغيره
وباعتبار وصف زائد على ذاته موجوداً لغيره قائما بغيره
وذلك كالكاتب مثلاً فانه باعتبار ذاته عين الشخص الانساني

قائم بذاته غير موجود لغيره بحسب التشخص وباعتبار وصف الكاتبية
موجود لغيره بمعنى انه صفة موضوع له كما في قولنا زيد كاتب فهذا الوجود
باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى
ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات
الاشياء فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف
ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين المعقولية بل المعقولية
انما عرضت لها باعتبارها وهو اعتبار كون صورتها حاصلة
للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته حاضرة له كما
في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل
وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية يعني باعتبار
ذاته غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية
عليها انما هو باعتبار كون صورتها مثلا حاصلة للعاقل
وكون صورتها حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده
للعاقل فوجود السماء باعتبار كونها معقولا انما هو يعني
وجوده وحصوله للعاقل والا لم يكن وجوده في ذاته

على وجوده

على وجوده لشيء آخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث محسوس فقس
عليه بيانه قوله لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته
وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته
كون وجوده لمدركه يعني لذاته وقد فرض ان وجوده لغيره لا لذاته
هف قوله اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك
لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا للموجود القائم
بذاته وهو كذلك لان ذاته موجود لذاته القائمة بذاتها فوجوده بعينه
لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة
الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء
موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء غير غائب عنه وهو كذلك
لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فوجوده
لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته قوله لا تدرك ذواتها
لكونها موجودة لمحالها التي هي الاعضاء لا لذاتها ومن هذا
يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هو الحواس انفسها
وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة

كما ذهب اليه الشيخ الاشراق قوله وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرًا
بنفسه هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين
القائلين بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجودًا قائمًا بذاته
غير قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقًا وعنده ان مناط العاقلية هو
كون الشيء نورًا في ذاته قائمًا بذاته فان الاشياء عنده على قسمين
ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما
قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض
واما قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا ما ليس بنور
في ذاته اما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره
ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو نور مجرد
بذاته وما سواه اما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره
فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون
الشيء موجودًا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس
بنور في ذاته ايضًا مانع من التعقل فالجسم وان كان عندهم موجودًا
قائمًا بذاته لكن لكونه غاسقًا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلًا

اصلا والنور

اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلًا وان كان نورًا في ذاته
لكن لكونه قائمًا بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعر اليه فعنده
كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته
قوله لكانت الهيولى التي تثبتونها شاعرة بنفسها اه بل بالصور
والهيئات الحالة فيها ايضًا لكونها موجودة لها حاضرة عندها
غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا
بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي تسمونها صورًا
والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الا شيئًا ما مطلقًا او جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير
وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اقرب الى من
الهيولى بتمام جوهرها وتنبهها سلب الموضوع عنها كما اعترفوا
به فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت الصور
التي فيها اه لانه تعليل الشيء بنفسه وحاصله ان كل مجرد
عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنده فاذا لم يكن المراد
بعدم الغيبة علم التجرد بل كان تجوزًا او كناية عن العلم

والسعي وكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو
كما ترى تعليل الشيء بنفسه وان فاندفع النقض بالهيولى حاصل
ما يدفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم
هو ان الشيء اذا كان موجوداً بالفعل ومتعيناً بالتعيين
الحاصل له بالفعل قائماً بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالماً بذاته
والهيولى ليست امراً موجوداً بالفعل متعيناً بالتعيين الحاصل
له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة التي علة ايجادها بالفعل
فان حقيقتها ليست الا شيئاً ما او امراً ما مستعداً للتصور
والشيء ان يصير بمجرد كونه شيئاً ما او امراً ما مع عمومه وابهامه موجوداً
بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهرية
الهيولى وفعليتها هي كونها مستعدة لكذا والجوهرية
التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل تعدّها
لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة وليس معنى جوهريتها
الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انها امر واما انه
ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون

شيئاً متعيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير به شيء بالفعل
لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العام ما
يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي
يظن له هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفاء واما قول صاحب
الاشراق لان الشيء في حد نفسه تام بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه آنفاً
فجوابه ما قاله استاذنا المحقق الالهي ضوعف قدره في حواشيه
على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود
والخلط بين حال الشيء في نفسه الامر وحاله في مرتبة نفس الامر
فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها متكثرة
حسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست بمتحصل الوجود في
الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلاً هو
تجرد الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور
عرضاً متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كما تأخر السواد والكتابة
عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا باطنها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو

ب طة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت
بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت
هي بها في الوقع كان حالها في اعتبار نفسها هي انها جوهر فقط
اي جوهرية ما شيء كان من الصور و الصور خارجة عن ماهيتها
داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود
وضعف الوحدة شبيهة الوجود بالوجود الكلي بل الجنسية ووجدانها
فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا السنخ كون الهيولى
شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود
ضعيف في معنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر
فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له والهيولى وجودها لا محالة
وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم
كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها
ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي هو في غاية الضعف
فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نطق ذلك وبهذا
تحقق عشق الهيولى ولظهر سر انه نور العشق الذي هو فرع الشعور

في جميع الموجودات

في جميع الموجودات كما هو مذهب جماعة لكن المختار ان الموجود
بالفعل هو الظاهر بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو
موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه قوله فهاتان اي
القضيتان اي نازلتان آه فان كون الشيء موجودا بالفعل في
عند المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين
فكما ان الشيء اذا كان نورا في نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه
وظاهرا لذاته وعاقلا بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعاقلا بها
وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه وكان ولم يكن
قائما بذاته لم يكن عاقلا بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء موجودا
بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عاقلا بذاته قوله
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اه اي الحكم بان كل مجرد عن
المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه
بل انما يحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل آه
فافهم قوله فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير

فيه ان حضر يصير معقولا بالفعل الا عدم الحاجة الى ان يتغير فيصير شيئا حتى
يصير معقولا لا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد واما
كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله
فهو اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل
آخر فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل
وايضا لا يتم التقريب فان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما
يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته
فكيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه
معقولا بالقوة انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك
عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولا بالفعل
هذا القدر فلا يلزم منه كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه
عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو
انما يثبت اذا ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه

فنقول

[illegible]
علامه حائری به کتابخانه آستان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور
المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل
لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح لو كان الشيء معقولا بالمعنى
الذي ذكرناه ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته يستلزم
منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكره وهو ان معنى التعقل ليس
الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما
غير غائب ذاته لكنه كذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا
لموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غائب
عنها لكن فيه النظر اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم
من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر
من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم
عند العالم من حيث هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب
لان من لم يسلم كون ذاته عالما وعالمة لم يسلم كون حضور
ذاته عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد

ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل
في حقيقته لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله اذ المقصود بكل منهما
حاصل اشارة الى ان المراد باندفاع المنع عدم ضرره لا ان
المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين
امرين للنفوس مانع الجزم بكونه واحدا بعينه فتأمل واما عدم
الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامرين كان ثبوته متحققا
تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر قوله بخلاف عبارة
الشارح فان كون العلم عبارة عن الحضور ان كان المراد مما ذكره
او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو
المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف
وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورود المنع وعدمه قوله
تحدسوا من ذلك اي من مجموع الامرين يعني كون النفس عالمة
بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس في
عبرتها من حيث ذاتها بذاتها بدون وساطة امر آخر فيما انها
وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث

انها عالمة

انها عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا
حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان بطريق
القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن
لا يحصل العلم بمجرد ذلك بل لا بد مع مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال
ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم
امكان تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور
وان كان بغير علم الغيبة كاف في ذلك فتحدسوا من جميع ذلك
ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك
او كان حقيقته امرا آخر لكن متحققا مع ذلك البتة ويمكن
ان يتحدس من علم النفس بقواها الى آخره في محالها التي هي
اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولو لحقها
غير معتبر في مطلق العلم بل عبارة انما هو في العلم الحصولي كما عرفت
سابقا واما كون من حضر عنده مجردا فانما بذاته فانما يعتبر في
في العالمية لا في المعلومية ويتحدس ذلك من ملاحظة عدم
امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد ومن انه لا يتصور

حضور شي عنده [illegible] في ذاته [illegible] الذي يكون

وجوده عنده [illegible] ولا شي [illegible] لانه لم

يكن [illegible] [illegible] فيه [illegible]

[illegible] ولا [illegible] فهو قول المشائين [illegible]

[illegible] المنع [illegible] الى [illegible] الشيخ [illegible]

حالها [illegible] المنع على التقرير [illegible]

حصولها على التقرير [illegible] فهو مندفع بما ذكرنا من [illegible] عدم

[illegible] التغاير [illegible] من علم [illegible] النفس [illegible]

[illegible] بتجرده [illegible] العلم قلت [illegible] فان العلم

[illegible] في هذا التقرير [illegible] المجردة عند الوجود [illegible]

بذاته [illegible] بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير [illegible]

معتبر [illegible] والتغاير [illegible] مندفع لعدم [illegible] الاستقلال

[illegible] فان [illegible] بان الفاعل [illegible] بذاته عالم بما صدر عنه

[illegible] بعين [illegible] الدليل [illegible] هذه المقدمة [illegible]

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] انما يتوقف على ان

الفاعل

الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه [illegible] فيه فتقرر ان علم

[illegible] الواجب الوجود [illegible] المحققين [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

فيه [illegible] حضور الاشيا انما يكون حين وجودها لا قبلها

ولا بعد [illegible] العلم قبل الايجاد [illegible] اثبات

علم [illegible] الايجاد وتقرير ان

ذاته [illegible] بذاته مبدأ الفيض لجميع الموجودات عنه كان

علمه [illegible] ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها

[illegible] في ذلك [illegible] فلذاته [illegible]

لجميع الاشياء [illegible] علمه بذاته العلم بجميع الموجودات

[illegible] بملكة العلم [illegible] تستخرج العلوم

المفصلة [illegible] العلوم وكان تلك العلوم الكلية [illegible] علم [illegible]

لجميع العلوم المفصلة التي [illegible] فكذلك علمه بذاته علم

[illegible] لجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها [illegible]

[illegible] ذاته [illegible] فان قلت قد تقرر [illegible] ان التفاوت

بين الاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك
فلو كان علمه تعالى بذاته علماً اجمالياً بجميع الموجودات لزم كون
ذاته تعالى لكونها عين علمه بذاته عين علم تلك الموجودات او صورة
علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت
لما كان ذاته تعالى مبدأ لفيضان جميع الموجودات وكان علمه
بذاته مبدأ لعلمه بجميع الموجودات استلزم علمه بذاته علماً اجمالياً
بتلك الموجودات مجازاً لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة
علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول
بعض المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق
العلوم برمتها والحاصل ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة
تشتمل اجمالاً على الصورة العلمية المفصلة الحاصلة منه وعلمه تعالى
بذاته باعتبار كونه عالماً بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات
يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد يحصل الى
امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة
وههنا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا تفي به

الاشارة

الاشارة والذي يمكن ان يقرب الى ذهنك هو ان وجود المعلول
كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه
وفاض على غيره فوجودات جميع الموجودات مع كثرتها كانها مجتمعة
بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات
الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل
الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة عنه لكن
منزه عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك
قال بهمنيار في تحصيله بيان ذلك واعلم ان القائلين
بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه مضطرون الى العلم الاجمالي
في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام
صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كماله الى غيره تعالى
عن ذلك بل في كماله ومجده انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته
وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة
وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول
البسيط عندنا الخ فان المعقول البسيط صورة

علمه واحد فرط بقوله لتلك المعقولات المفصلة بل هو عينها بالذات
وانما التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته بهويته
في العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل
تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدأ للمعقولات
المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه
الاشارة الى ما ذكرنا في السر وان كان بعيدا عن طريق التفهيم
قوله وجب الوجود مبدأ الكل فيعقل من كل وجود وهو ظاهر
بل مختار لواجب الوجود فانه يعقل بذاته على ما في بعض
النسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص ايضا وصلت
اليه انه منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته ولكون
ذاته مبدأ للكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول فعلمه بالكل بالحضور العلمي
منه الكل بالوجود العيني وتعلمه من حيث لا كثرة فيه اي
اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطوي في علمه بذاته
بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر الذات عالم بذاته

بيان الكل

بيان الكل انه يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام اصوب ظاهرا الا انطباق
على ما هو المحصل من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته
في نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور
من مذهب الفلاسفة وهو كون علمه بالكل بحصول الصور عنده ولكن
تأويله بان المراد هو البعدية بالاعتبار اي اعتبار كون ذاته عالما بالكل
بعد اعتبار كون ذاته عالما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه
بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع آخر من
الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر
لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير منصوص في
المحصل اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامي الحواجب
اليهم مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فتأمل
المقام الاول في هذا الكلام ان علمه بالكل هو عين ذاته وقد رد
ان علمه بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده كم
فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان علم المتكثرة
ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا

الا العلم الواحد الاجمالي البسيط فظهر بشهادة هذا الكلام لذوي
الحدس من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته
وبعض نسخ الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته
على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته اي فعلمه
بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو الاولى اذ ليس هنا موضع بيان
كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة
فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى
النسختين متقاربة وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان
صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما يجيء في تقرير مذهبهم
فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته
ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى
وقوله فهو الكل في وحدة يعود الى اول الكلام وكان النسخة له اعني بيان
العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين
على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر او ان تعد
على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي بلا تركيب

فيه بوجه

فيه بوجه اصلا وبعبارة اخرى ان كل الوجود بتقرير ما ذكره بهمنيار
الا انه ضعف الته قد رجع في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط
الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعزب شيء منها الا ما هو من
باب النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس
ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى
يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت
ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن
التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الحيثية مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي يكون به ج ومن
معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة
عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة
مطلقا فينعكس بنقيضه كل بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه
امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود
والتمام لا من حيث النقائص والاعدام وبهذا يثبت
علمه بالموجودات على البسيط وحضورها عنده على وجه اعلى

واتم البرهان وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان على حقيقة
الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور ولا ماهية
ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية
وعين الكمال فكل وجود او كمال وجود انما يفيض عنه ويترشح
منه فكل وجود وكمال وجود مستعار منه فكل الممكنات
وقوابل الماهيات مشوبا بالعدم ومخلوطا بالنقائص في ضمن
الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال
غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا
سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار
نقصه وقصوره وماهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده
فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود
ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والاعدام
فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا النقص
الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس
بعرض ولا بفلك ولا بعنصر او غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا

لنقصانات

لنقصانات تلك الحقائق وماهيات تلك الاشياء الوجودية
فان ذاته تعالى لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك
الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته
على حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان على حقيقة
الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد
ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد
الوجودي الذي هو قرة عين المعرفة ونور حدقة البصيرة
فاعرفه ان كنت اهلا لذلك قوله ورابعها انما يصح
في علمه تعالى بالاشياء بهذه المرتبة لانه يجب ان لا ينفك
عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس الامر فكما
انه يعلم الاشياء في مرتبة ايجاده لها العينية يعني تلك الاشياء
فكذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على
ايجاده لها ومن المراتب وجوده علتها فان قبلها مرتبة وجوده
اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة
وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء

بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة
النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل وجوده لما سواه فلها التقدم
بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة
لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود علته ويمتنع انفكاكه
عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه بالاشياء في تلك المرتبة
عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية
له بذواتها وعلم اجمالي بما تحتها من معلولاتها كما
ان وجوده علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها
مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية فلها تقدم بالذات
على الالهيات الجسمانية فيجب ان يعلم التي هي تحت الالهيات في تلك المرتبة
لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بماهياتها المرتسمة
بافاضته الاول بتوسط قلم العقل في الواح تلك النفوس
فما يكون في العقول يصير تفصيليا في النفوس وهناك يتمايز
الالهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى يسمى هذه المرتبة

باللوح

باللوح والمرتبة السابعة بالقلم فالصور الكلية الحاصلة في النفوس
المجردة الفلكية علوم تفصيلية له سبحانه بالالهيات وعلم
اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج فهذه مراتب علمه الاجمالي
وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الا
الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرناها الخمس مراتب علمه التفصيلي
فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب علم التفصيلي اربع والمجموع
خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان
اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر وذلك ما يعبر عنه بالقلم
واللوح والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراءى فيما ورد
في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم
وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين
من ان تلك الالفاظ الثلث عبارات عن معنى واحد فانه
الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته يعبر عنه بالعقل
وباعتبار كونه واسطة في افاضته نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم
القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كان القلم واسطة

في رسم الصور العلمية التي هي في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبّر
عنه بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي في حضرة الربوبية انما
يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد
الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف العلوم الربانية
لتلك الذات المقدسة كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته
وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور وصف
الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى سائر الذوات المطهرة
المتشعبة منها قوله ومنها كتاب المحو والاثبات سميت
به لان الصور المرتسمة فيها كالصور الجزئيات الكائنة
الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك
تلك الصور المطابقة لها قوله وعلى التحقيق المذكور وهو
ان للواجب الوجود علمين اجمالي وتفصيلي قوله فيلزم المثل
الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا
بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل
فلا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي

بالطبايع

بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها
من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وانما اذا توجد
في عالم الخلق بعين وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب
تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة
برزخا بين التجرد والمادة وفي مقام اثبات الصور النوعية للجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على حفظ كل شخص
نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى
تدبيرها هيكل الشخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة
وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية بصورة
الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها
بما عدا تفسير هذين الضربين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية
وليس هنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع ايجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم حتى ايجاد الصور العلمية
ايضا فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم وكان
العلم بحصول الصورة كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة

بالعلم وهكذا فإن يلزم التسلسل او منع ترتب الصور
العلمية إذ صورة علمية على ذاته بمعنى فيكون حضورها
على حضور علته مع وجود التغاير بين الحضورين فإن
قلت كون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول لا يستلزم
سبق كون جميع الايجادات او الموجودات بتلك الايجادات
معلومة لانها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة
سابقاً على جميع الايجادات وكان الله في تلك المرتبة عالماً بذاتها
وجب ان يكون عالماً بمعلولاتها ايضاً سابقاً على المعلولات
لتحقق الاستلزام بينهما فتأمل فيه ولا يلزم المثل الافلاطونية
كما يتخيل وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور
علمية للاشياء في نفس الاشياء الحاضرة بذواتها عند مبدأها
هذا وعندي انه يمكن تأويل المثل الافلاطونية بهذا المعنى
العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث انها حاضرة
عنده بهذا ليست زمانية ولا مكانية كما سيجيء وان كانت هي
في ذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور

العلمية

العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت
استادنا قدس سره ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين
رحمه الله انه كان يأول مذهب الشيخ ولعله يأبى عنه القول
بالعلم الحصولي مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور على ذوات
الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير ببعد ذلك
لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته سبحانه بخلاف المثل الافلاطونية
فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا محل
ق واما حضور الصور الادراكية فعلة فقط لا في امر آخر هو قبلها وما بعد
آخر بعنوان الواجب انما هو حضور الاشياء الحاصلة عنده وكما
ان الاشياء موجودات عينية قائمة بذواتها وهي حاضرة عنده
بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بذواتها في الاعيان له
وموجودات عينية قائمة بغيرها وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها
العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعها
فكذلك من الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا
بذواتها فيجب ان يكون حاضرة بنحو وجودها الذهني ونحو

كونها صوراً ادراكية للعلة عنده وفي وجوب حضور تلك الصور
الادراكية ليس كالاستلزام علمه بالاشياء المعلومة بتلك الصور
للعلة فان تلك الاشياء معلومة له بذواتها بل لكون تلك
الصور من جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه بجملتها بعنوان
كون تلك الصور في الحضور الشهودي لقائمة بحالها اثر من ذوات
العلة ليس لكونها محتاجة في ادراكها الى تلك الحال الملازم
كون تلك الحالة آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك
الصور بنحو وجودها الذي هو قبلها هي انما حاضرة عنده تعالى
كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام قوله فبان الحق ان اريد بقولهم اي بقول مورد
الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع الايجادات الواجب الوجود مسبوقاً بالعلم
قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو
الظاهر من دعوى الملازمة فالترجيح يكون ترتب التالي على المقدم
ظاهر التخيير خفي تحقيقه مالو اريد الشق الاخير الذي هو قسيم هذا الشق

فالترجيح

فالترجيح يكون بتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه
هناك فتدبر قوله وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعاً اي كان كون المراد هو هذا ممنوعاً فكان المورد
ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم ذاك
قوله واعلم ان للمطلعين انه لا بأس ان تحرر مذهب الحكماء
في علم الواجب بما نقول اختلف الحكماء في ان علمه بالاشياء
هل هو بالصور المرتسمة الزائدة على تلك الاشياء مطلقاً او لا
اما قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو لوازم العقول القائمة بذاتها
ويسمى بالعلم الحصولي فالاول مذهب المشائين والثاني
مذهب ثاليس الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي
على ما هو المشهور او بحضور نفس الاشياء له تعالى وانكشاف
ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها
على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقاً كما هو الحق
وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق واما كما في الممكنات القريبة
واما في الممكنات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو المظنون

من مذهب المصنف والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابي نصر والشيخ
الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين يختارون هذا المذهب
الكسيمانس وتقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفاء ان المعنى
المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد
والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة
عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم
يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
وهو يوجد فيه شيء الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته ويعلم من ذاته
كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء
للمضيء والاسخان للنار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود
وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على
الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه
بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في اشارات

ويظهر ظهورا

ويظهر ظهورا بينا ميله اليه في الشفاء كما ستنقله عنه ان شاء الله
واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس عن حصول
الصور في المعلول الاول على ما نقل عنه في الملل والنحل انه قال
ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع كان ولا شيء مبدع فابدع
الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو
فقط فليس تجهة وجهة حتى يكون له صورة او حيث
وحيث المحض يكون او ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين او ذو صورة ليس ما ليس بايس واذا كان او ذو ايس لا
الايسيات فالتاييس لا من شيء متقدم فمؤيس الايسات لا يحتاج الايسات بل
ان يكون عنده صورة ثم قال وايضا فلو كانت الصورة عنده
لكانت مطابقة للوجود الخارجي ام غير مطابقة فان كانت
مطابقة فلتتعدد الصورة بعدد الموجودات وليكن كليها
مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات ولتتغير
بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة
الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارجي فليست اذا صورة

انما هو شيء آخر قال الكلمة يدعى العنصر الذي فيه صور الموجودات
والعلم بها كلها وانبعث عن كل صورة موجودة في العالم العقلي مثال
الذي في العنصر الاول محل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر
وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر
صورة له قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر
فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور بعض صور المعقولات
فهو من مبدعه ويتعالى بجلالته وهو شبيه بخزائن لا يوصف
بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب
الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا
محصلا بمعنى كون الصور العلمية قائمة بذواتها ويجب فيما
نقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب موجودة
في صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على المجهول واما المذهب
الاخير يعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراقية
في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر

في الكتب

في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي
فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل
شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم
الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب
والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي
فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي ارجع الى نفسك
تنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك
لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات
تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته فاذا ادركت
ذاتك بذاتك أباعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي
قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس كلية وان تركبت
ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض
منعها فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة

للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت أدرك
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع
الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا
وانا ونحن وهو لها معانٍ كلية من حيث مفهوماتها المجردة
دون اشارة جزئية فقلت فكيف ادرك فقال فلما لم يكن علمك
بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك
لا بأثر غير مطابق ولا بأثر مطابق فذاتك هي العقل
والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك
بدنك الذي تتصرف فيه ادراكاً مستمراً لا تغيب عنه فقلت
بلى فقال أبحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت ما فيه
فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك
الجائي وتعرفه بذاتك تحريكاً جزئياً وما اخذت من الصورة نفسها
لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكاً لبدنك
الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم انا قرأت من كتبنا
ان النفس متفكرة باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب

الجزئيات

الجزئيات وترتيب الحدود الوسطى والتخيلية لا تستعمل الا الكليات
لانها جرمية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف
تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي
اي شيء تستعمل المفكرة وكيف تأخذ الخيال ومادة التقييد
تفصيل المتخيلة وكيف يستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة
جرمية فكيف تدرك النفس والصورة المأخوذة عنها في النفس
كلية وانت تعلم تحريكك ووهمك الشخصيين الموجودين
ودريت ان الوهم ينكر ما قلت في رسالتي جزاك الله
عن زمرة اهل العلم خيراً فقال واذا دريت انها تدرك
لا بأثر يطابق على الصورة في علم هذا الكلام الطويل فان فيه
شفاء العليل وبرد الغليل وانه والا ليس يعقل اتم
بالتمام اي بالكنه وبالجهة التي بها صارت علة للوازمها
وكلاهما في الوجود واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق
العلم بها والمراد ما ذكرناه فليس مما يتصف بها فتأمل

[illegible]

59

معنى الاتصاف فلنفرض بعض صور ان يكون ذلك العرض محمولا عليه ومبدأ
لمحمول عليه ولوازمه بمعنى انه بتقدير وجود ما منه ليس محمولا عليه من خارج فيه از
ومبدأ المحمول عليه وذلك لان العلم الذي هو محمول عليه ليس حمله
عليه باعتبار تلك الصور فيه لتكون هو مبدأ له بل حمله عليه انما
هو باعتبار كونه مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها عنه كونه
بحيث تصدر عنه تلك الصور منكشفة له يدل عليه قوله بعد
ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بها لانه
يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المص قدس سره
في شرح رسالة العلم لسيفيه الجشر ومحصله ان العلم يطلق بمعنى
تمكن من استحضار المعلومات وقت شئت وعلى الحضور بالفعل
كالكاتب على القدرة وعلى المباشرة لها واطلاق العلم على الاول
انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه
عالما الى شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف
بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ
لاتصافه بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في اضافته

في الاضافات

في الاضافات مستحيلة بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذا
اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه فاعلا وقابلا اما دفع
الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبان يقال ان ههنا اشتباها
بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق
العروضية والموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية
فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما
هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف
لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات
ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه اي
الثاني ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة
فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو فاعل
فهو قابل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها

[illegible] حقيقة تم [illegible] ... [illegible]

بل انها تلزم عنه اللوازم على انها من حيث قبلة فى علة فلا فى البسيط

عنه وفيه شئ واحد واما قوله ومنفعل عنها فهى اشارة الى دفع

لزوم كونه محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يلزم محلا لو

لزم انفعاله عنه وليس بلازم واما لزوم كونه محلا للمعلولات الكثيرة

فقد فعل الشيخ فى مواضع من كتبه كالتعليقات وغيره وحاصله ان هذه

الكثرة انما هى بعد الذات لا علية بترتب سببى ومسببى لا زمانى

فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات عنه سبحانه لا يقدح

فى بساطة الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى والمعلولى

فكذلك معلولاته المفصلة الكثيرة انما يترتب عنه على وجه لا يثلم

به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة ترتقى اليه وتجتمع فى وحدة محض

فهى مع كثرتها اشتملت عليها وحدانية الذات والترتيب يجمع الكثرة

فى واحد وهذا انما وعد ذلك عند شرح قول المعلم الاول فهو الكل

فى وحدة قوله فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ

للوازمه علة القوة فليس ما يتصف به يعنى ان كمال الوجوبية

لا يحصل له بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدأيته

بلغك الله الكرم

[illegible] ... علم ... [illegible] جهل بود

لتلك اللوازم يدل عليه قوله بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد

وجوده وجودا تاما كاملا يعنى فليس مما يتصف بها بل ما صدر

عنه الخ فتدبر فيه وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعل

عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف

بها ليستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله فانه بحيث يصدر عنه

هذه اللوازم اى ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض ولا استكمال

والاتصاف بها بل كماله الخ فتدبر وقوله ولوازم ذاته هى صور

معقولات الخ تمهيد للقول بمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول

فعلى وانفعالى اما المعقول الانفعالى فما يكون له جهة موجودية

مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدركه كما فى تعقلنا الاشياء

التى رتبة بحث والمعقول الفعلى ما يكون له جهة وجوده وصدوره

عن فاعله بعينها هى جهة حضوره لمدركه ولا يكون بينهما مغايرة

الا بالاعتبار كما فى تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا من حال

كونها صادرة عنا وح فلا واسطة بينهما والمشهور ان العلم

اما سبب المعلوم فى الخارج كما اذا تصورنا شيئا ففعلته لوجوده

وهو الفعلي او سبب عن وجود المعلول كما اذا تصورت شيئا فعقلته
وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
التي ليست فعلا لك قوله وليس يجده من الوجدان اي يعلمه
كاملا او واجب الوجود بهذه الجهة او لا تصفه بها بل انما تصفه
او تصفه بالجهة وفي بعض النسخ وليس يجده بالميم والظاهر انه
اشتباه والا فكان ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر قوله ثم يجب
الشفاء فيه يتحير في هذا الدرس الذهني لا بد النقل الى الشفاء من
المقال الشطر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة
المعقولات اليه بعد ما ثبت كون عقله بها لا ينتج المقصور
لابد وانها يجب ان نعقلها بعضا منه ثم كلاما بهذه الحجة
فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة
في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق
لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع
الربوبية او من حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل
الاول هذه الصور ارتسمت في احدهما فيكون ذلك العقل
او النفس

او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة
له لانها فيه ومعقولة للاول لانها عنه ثم قال ان جعلت
هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق
ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته
ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت
الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض
ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال ~~وان زال ما ذكرناه قبل هذا~~
من المحال وان زال ما ذكره قبل هذا القول حاصلا ان تكون
تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيلزم في
جملة ما الاول العقل ذاته مبدأ انه يجب ان يكون صدورها
عنه على سبيل تعقل الخير على سبيل ما اذا عقله خيرا وجد
وينقل الكلام الى ذلك التعقل ويتسلسل ثم قال بعد جملة
ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة
وتتحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد

ليست بوجهة الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العلم الذي
يحضيهم بعدا فقوله ولا نبالي اه صريح في اختياره المذهب الاول
وفي قوله فتعلم اه اشارة اليه وكذا في قوله فهو حيرة في كلامه
اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل على تحيره بل هو دابه في
كلامه كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان
بين هذين المذهبين وتصوراه فلاطونية وكون المعقولات
اجزاء لذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين
فقط قوله لان في كل منهما اه اما في الاول فلما نقلناه منه من ان
تلك المعقولات ان جعلت لوازم ذاته عرض لذاته ان لا يكون
من جهتها واجب الوجود بل من جهتها ممكن الوجود واما في الثاني
فلما ذكرنا منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدوره على سبيل
تعقل الخير قوله الا بالاشارة يمكن ان هذه الاشارة في قوله
وستشهد دليل يشير اليه فان الاستدلال بكون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول انما يصح بالعلم قبل الايجاد ويمكن
ان يكون في قوله ولا يستدعي العلم صورة مغايرة للمعلوم

عنده لانه نفى ان يكون العلم صورة مغايرة ولم ينف ان يكون
مغايرا فيبقى احتمال ان العلم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة
له وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته
فان ذاته مغايرة لمعلوماته وليست صورة لها فتامل قوله
في اختيار المذهب الثاني فان محصل هذا المذهب هو ان الواجب
عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري وبسائر
الاشياء بتلك الصور فانه لا ينفي كون علم الواجب بالصور
الحاصلة في ذاته وليس تحت شيء علم الواجب مطلقا حتى يثبت
كون علمه به بالصور وبما حصل فيه الصور بالحضور وبعينه
اختيار المصنف فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض
كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى بالصور المرتسمة في ذاته وفي
علم جنابه بعينه في علمه بمعلولاته الذاتية بالصور الذاتية على
ذوات تلك المعلولات وعلم مغايرة ذات المعلول الاول
وعقل الاول تعالى له بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه
العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات

لا يحصل صور فيها وهو يتعقل الاول الواجب لا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول
الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون
علم الواجب باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر
العقلية اليه حضوريا وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله
انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في المعلول
الاول كما ان حاصل المذهب الاول انه تعالى لا يعلم شيئا
ما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته
قلت نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم بان ادراكه للمعلول
البعيد كالاذبان على المعلومات التي فيها امكان ان
يوجد في وقت او تتعلق بموجود يكون بارتسام صورها
المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا

وبالذات

وبالذات وكذلك الامر بين ما ادركه المحسوسات بارتسام مثلها في الات
مدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا على ما ذكرت
لاحتمال ان يكون المراد وكذلك يتعقل الواجب نفس تلك الصور القائمة
بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما عليه الوجود كما يدل
عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول
لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق
بين مذهب المصنف وبين مذهب الشيخ فتامل وقد لاح في المذهب الاول
من الامور المذكورة اه قال المص بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان
القول بتقرر اللوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء فهذه
مقالات خمسة اوردها المص على الشيخ والعجب انه دفع اكثرها موجزا

في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المص لكنه كان ينبغي ان
يشير في مواضع الخلل فيما دفع به هذه المفاسد والحق ان شيئا
من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفعه بل
المذهب الحق انه ليس بحصول الاشياء غير الجوهر الاول هو ان العلم
بالكل في ذوات الاشياء بوجوداتها العينية ثم في باب العلم
من ارتسام صورها ان الحق ان ذلك في ذلك غافل وهو يحكي
في حقه بعض نقصانه بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص
منه فيكون نقصانا في حقه فان قلت فما تقول في المعلولات
البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة
كيف يمكن حضورها عنده مع كونها مادية ومختصة بازمنة و
وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد تحرر
ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل
الارتسامي الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا
امتناع في كونه معلولا له والعلة وجب لحصول المعلول وليس
المراد هو الحضور المطلق الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات

لحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية
فنقول النسبة كافة الزمانيات اليه نسبة واحدة كنسبة كافة
المكانيات وليس له بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية
زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانيتان لعدم اختصاصه بشيء
من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من
المكانيات فوقية وتحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص
وجوده بشيء من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد
الزماني بطوله بالنسبة اليه كالآن الواحد كما ان الامتداد المكاني
بفسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرنا
التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث موجود في الازل
حاضر عنده بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه
ومنكشف عنده مع كونه في الازل وهذا الذي ذكرته وان كان
منقولا عن الحكماء كما سيجيء في الشرح الا انهم قالوا كذلك في الشهود
العلم الذي هو بالارتسام في ذاته او في شيء آخر على اختلاف بحسب
المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني واما القول بانه

لكن بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا لذلك لما احتاجوا الى تجشم
التكلف في تصحيح علمه بالاشياء، والدليل على انهم لم يتفطنوا
لذلك قول الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء، ولا تظن ان
الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ
صورة في مادة من شأن تلك ان يكون يعقل بتدبيرها وتجريدها
وتجرده ويكون هو عقلا بالفعل بل تلزم هذه الاضافة اليها
وهي بحالها معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان
لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم
منها في الاعيان الى ان يوجد الى آخر ما قال هناك، والعجب
فان المصنف مع كونه مطلعا على هذا الكلام الحكمي، وشدة
مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سينقله
قد جعل ادراكه للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات
التي من شأنها ان يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته
القريبة كما نقلنا عنه وهذا ادل دليل على ان المقررين
لهذا المطلب انما قرروه باعتبار الشهود العلمي الارتسامي

هو

لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة
تقريرهم له امر عجيب لكن تفطنهم له والغفلة مع ذلك عما قالوا
اغرب قوله واشار فيه الى التحقيق الذي ذكرناه انفا ان اريد بالوجود لـ ٢
العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى
على من رجع اليه فان اراد التفصيلي وكون علمه بمعلولاته
القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور في
المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تقريرا لذلك
فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله ثم قال وحاصله راجع الى ما ذكرته
في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة الايجاد
منكشفة له بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب
العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المصنف في شرح رسالة العلم منه رسم
ولا اثر بل ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه
للمعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي
مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين
وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة والى اصل

ان القول بان علمه بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي
وبعد الايجاد علم حضوري مما لم اجده في كلام المتقدمين ولم
اجد من المعتبرين عندي الا ان ذلك امر توهمه المحشي وفهمه
من طبقته من بعض كلمات المص وغيره وظنوا ان ذلك امر
لا يمنع ان يعتقده من يعرف حقيقة كونه مجردا غاية
التجرد ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة و
من ان التجرد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا
يمكن الا بعد التجردات الكلية نعم يمكن الاعتقاد به بمحض
البراهين واطراف القضايا المؤدية الى وجوب كونه
منزها عن نحو ما من التجدد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية و
الى متى تيسر له ذلك فالذي اعتقده في علم الواجب
بالاشياء الكلية والجزئية بجميعها علم حضوري انكشافي
وانه يعرف في الازل ادراك الاشياء في الابد وفيما بينهما بكنه في
ذواتها لديه وان بعضها بالنسبة الى بعض غير موجود بعد وغائب
عنه ليس شيء منها من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره

نعم

نعم جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في مدارك العالية وفيه
تصورية او تصديقية يقينية او ظنية او كاذبة بل جميع الاوهام الخيالية لنا ته
لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده مع مداركها التي محالها
• وعلومه له بنفس تلك الصور وليس تلك الصور على انها صور
ذوات تلك الصور والعلوم بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة
له بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه بالـ
بالممتنعات والمعدومات الثابتة ايضا وله واما تقرير سؤال والجواب
على وجه فوق ما ذكره الشارح في جواب سؤال بقوله والجواب
منع كون العلم نسبة محضة اه ليس شرحا لقول المص
والتغاير بالاعتبار بل شرحه ما بنى على التسليم بقوله سلمنا كون العلم
نسبة محضة كما صرح به بقوله ولما هذا اشار بقوله حيث
قال انما هذا دون ان يقول اليه اذا ذلك لكنه لا بد من سؤال
على كون العلم نفس النسبة وجواب الكل مبني على التسليم وظاهر
انه يمكن منعه ايضا وشرح في تقرير الجواب اذ ذلك قولا وحمل جواب
المص على التنزل الا انه مستلزم المذكور لا يناسب مذهب الحكماء

بين نسخه

وذلك لأن حد الكلي بقرينة آخر وهو أنه لا ضرورة في بناء السؤال
على كون العلم نفس النسبة بل بكيفية كونه مستلزمًا لوقوع الحكم
منعه وبناء التقرير الحسن للسؤال على ما هو خلاف ذلك فتدبر قوله إلا أن يب
إن يراد لا حمل الشارح قول المص والتغاير بعنوان على وجود
استدلال من نفى علم الواجب بذاته وتقرير الجواب عن استدلال
من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام سابق على الجواب عن كلا الاستدلالين
جعل حمل هذا الكلام على نفي قول من ذهب إلى ارتسام صور
المعقولات في ذاته تعالى لا يقتضيه المقام نفي هذا المذهب بعينه
ولما ذكرنا فصل عليه دون الجواب تخطئته فتدبر قوله بل يشاركه
ما من غيرك وذلك لأن الصورة العقلية في نفسه من العقل
الفعال وليس للنفس نسبة إليها إلا القبول والاستعداد
فقط فيه بل بما يتضاعف اعتبارك المتعلقة بذاتك
أو بتلك الصورة فقط إذ لكل منهما فقط الغير أن تضاعف
الاعتبارات فقد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك
في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة

على جواب استدلال والحسن لا حمل الكلام صح

فقط

فقط وذلك في صورة علمك بذاتك بتصورك وقد يكون باعتبار على سبيل
التركيب أن باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك
بأنك عالم بتلك الصورة فإنك حينئذ عالم بذاتك وبتلك الصورة
معًا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر قال الكاتب
بل الحضور للأشياء بأنفسها عنده علم أن ههنا إشكالا مشهورًا
قد استصعبوه وهو أنه كيف يمكن القول بحضور المعدومات في الخارج
وجودًا خصوصًا الممتنعات الوجود عنده تعالى والحال أنها لا حقائق
لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تعالى وكيف يمكن حضور
الحوادث قبل زمنه وجودها مع وجوب كونه تعالى عالمًا في الأزل
بها والجواب عنه على ما تقرر عندي أما عن الحوادث فيما تقرر من
استواء النسبة إليه تعالى جميع أجزاء الزمان والمكان وما فيهما وأما
عن المعدوم والممتنع فهو أن المعدوم والممتنع ليس نفي الخارج
والله بكل شيء عليم وباعتبار ارتسامهما في الأذهان شيء وحاضر
بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا إشكال
أصلا وجواب المحقق الفخري عن هذا الإشكال بما حاصله أن ذاته

علمه مقتضية للاشياء اما بواسطة او بدونها والعلم التام بعلة
بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كذلك فالمعدومات والموجودات
والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى
معرفة هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته
انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته بها مقتضية للمعدومات
والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور
لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تفاخر وقال وهذا غاية ما
بلغ في هذا المقصود الذي تحير فيه الفحول من ذوي العقول هذا
واكتفى بعضهم في كيفية علمه بالحوادث قبل الايجاد بالعلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته وغفل عن ان الاشكال انما هو في
وجوب كونه عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها
من حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق
الفخري نسب هذا القول الى المحشي ثم ارتضاه وذكر افتراء عليه
فانه قال لكون العلم السابق على جميع الايجادات سابقا ذهنيا

علمه اجماليا

علمه اجماليا هو عين ذاته فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك
العلم السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحشي مصرح بان
العلم السابق على ازمنة وجود الحوادث انما هو بالصور الحالة
في المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده وقوله
فان شاء ان يبين التقريبين الاول قوله العقل كما لا يحتاج الخ
والثاني قوله والتطبيق وقوله ولما كان البيان سهل المأخذ اه معناه
ان عدم استدعاء العلم صورا مغايرة مدلول دليله وبيانه هذا
القول فان شاء ان يبين بذكر المدلول ودليله ولم يلتفت الى تقرير
الدليل والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي
هو دفع النقض المذكور الى طريق استدعاء العلم الصور المغايرة
الذي هو المهم ههنا لكونه اي لكون النقض المدفوع بيانا للحكم
المردود المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى فمن
ذاته اشد تأثيرا في الانكشاف وذلك يكون الشيء حاضرا
بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة اليه من ان
يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن النسبة بالنقل

عن المص بقوله كما مر فيما نقل عن المص من قوله واذا كان حالك
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير حاجة مداخلة غيره فيه لعين واذا كان
القادر عليك بمشاركة الغير منك كذلك فالقادر بحيث العاقل
الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما
ذكره المص حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين وان اريد
انه اشد تاثيرا في الانكشاف فكونه حصولا للفاعل
المستقل بالتاثير كان اشبه حسنا الا انه لا دخل في ذلك
بقوله منها الصور الادراكية فتامل قوله كما مر نظيره ايضا في كلام
المص المنقول انفا قوله ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء للقابل بل فانه
صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول
في ذلك وكلام المحشي هنا ان الثاني في كونه حصولا للغير اولى
من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر قوله وقيل
عليه ان ذلك غير لازم قوله د هذا انما لا يقول به عاقل كيف

ثم كلا الاعتراضين

ثم كلا الاعتراضين بان تعرض المص دفع الاعتراض المورد على علم
الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام
لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية و
لا اضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من كل وجه وان
كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وحاصل
الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة
للمعقولات في العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل
لها بل انما حصلت الصورة بوجه آخر غير الحلول فيحصل التعقل
ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل ليس دون حصوله للقابل ومن ثم
فالمنع للاول مندفع لانه خارج عن القانون اذ المص في
مقام دفع لزوم المحذور كما عرفنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه
المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه
فمنعه غير متوجه والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند
وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود
المص ان ما حصل الشيء قد يكون حصوله له مستتبعا لاتحاد فيه

به اذا كان قابلاً لذلك الوصف ولا يلزمه كلية الدعوى وان كان
معمولاً كذلك وان كان متوكداً او فاعل السواد وهو المبدأ له
غير قابل للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه ثم انه في سبيل تحقيق
المقام يعترف ان السبيل من تحقيق المطلوب ليس الا ان مناط العلم
انما هو الحضور فقط لا خصوصية كون الشيء حالاً في العالم ففي
صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه
كان عالماً بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلاً وفي صورة
علمه بما سواه ايضاً يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها
له من غير حاجة الى اعتبار الحلول وقد يظهر ارتباطه بما قبله قال
المحقق الخفري المستفاد من كلام المصنف في شرح الاشارات ان
العلم صور مغايرة وان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج
علم بها والتغاير اعتباري وهذا المذهب سادس للمذاهب الخمسة
في علمه بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه
وهو مذهب القدماء من المشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل
وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل

الاول

الاول على ما قرره المصنف في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع
انه بالاضافة والعلم ذوات المعلومات الخارجية بالهام من اتباع
الكلي انه يكون بصورة او بصور قائمة بذاته تعالى وهو مذهب
الصفاتية من المتكلمين وهي نقل كون المذاهب خمسة
عن استاذه في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله بعد كلام
المختصر مما استفاده في شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى
على ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة
عنه تعالى على تلك الموجودات وهذا مخالف لما سيقرره من ان
صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه تعالى
عين ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث
من وجوه اما اولاً فلان قول المصنف في شرح الاشارات فاذ قد
حكمت بكون العلتين غير ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً غير المعلول
الاول وعقل الاول اياه شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً

فحكم بكونه في المعاليه كذلك فإن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول هو اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجود
في الخارج علم به وفي الشفاء تصريح بما غير زيد فكيف لا يستفاد
من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول لو وجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في
ان ذوات جميع الموجودات الخارجية صورا كانت او غيرها
علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب سادس الخمسة
المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما
نفي عليه بحيث لا يجوز النفي وزعمه واما ثالثا فلان
ما نسبه الى القدماء من كون علمه تعالى بالاشياء عين ذاته تعالى
ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى بمعنى ان
ذاته لا يحتاج في قيام صفة بها الى تصير تلك الصفة
عالما ويكون تلك الصفة سببا لعالميته بالاشياء كما هو
شأن غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في نفي

العلم

العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة
وان اراد ان ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء
هو عين ذاته تعالى فان اراد العلم التفصيلي فلم يذهب اليه
احد فلا يمكن القول به جهلا كما سبق وان اراد الاجمالي فليس
ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة
فيما المذاهب المذكورة واما رابعا فلان ما نسبه المص
في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة
بالعقل الاول ليس تقريرا لكلام الشيخ بل تحقيق من
عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بمجرد ذلك او رده عليه
كما يظهر على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا
رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية
لا يخالف المذهب الذي انكره وجعله سادس الخمسة
فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له
فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي
من كون العلم هو حصول الصورة او الصورة الحاصلة

من الشيء لذلك الشيء ان يقع في العلم الحضوري لانه مجرد حضور
الشيء ليكون اضافة او الشيء الى من ليكون العلم عين المعلوم
فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما تتم الاضافة
علما وفي الآخر تتم ذات الموجود الى حين تلك الاضافة [illegible]
فلان ما ذهب اليه الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس
والشيخ اتباعه لا بالنسبة الى القدماء واما تابعا فلان كون
صفاته عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات
تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات
تلك الاشياء الا الصور الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه
عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة العالم زائدة
على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه
في العلم الحصولي وحقيقته تلك الصفة التي يقتضيها العلم
من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي يقتضيها
من جانب المعلوم هي عين ذات المعلوم [illegible] وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر لا يخفى ان هذا التفسير شامل للكل لكن قسم العلم

الحصولي

الى الحصولي والحضوري فالمعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الصورة
لا الماهية التي هي معلومة بالذات والامر الخارجي معلوم بالعرض
وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم
بالذات في كلا القسمين واحد [illegible] ان يكون الصادر الاول غير
مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه بالاختيار فان
الصدور بالاختيار على ما هو المشهور موقوف على تقدم القصد
المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان يتكلف في دفع الفساد الذي لزم عن
عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال
لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في كون
العلم ان هذا لا يرد على المصنف لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلول
والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده
قال في شرح رسالة العلم في مسألة ان العلم هل يصلح ان يكون مؤثرا
كالقدرة ام لا الايجاب هو اصدار وجود شيء عن علته والعلم كما سبق
بيانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء
فقد حضر عنده فيكون بالاختيار صدوره عنه مقدورا له

وباعتبار الحضور عنده معلوما وبالجهة الثانية باعتبار الصدور المسمى
بالقدرة وثانيهما باعتبار الحضور المسمى بالعلم والاعتباران عقليان
مضافان الى الشيء الواحد من جهتين ثم قال وفرق ما بين القدرة
وبين الايجاد والتاثير فان القدرة لا تكون الا عند كون المؤثر
بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون
الموجد والمؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لحظ ان
الايجاد من غير عقيب العلم والارادة فلا يمكن ان يوصف بالقدرة
فان الايجاد عنده يصح وعند عقيب العلم والارادة يجب
انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون
سابقا على الايجاد [illegible] مع انه اولى اه لعل وجه الاولوية هو
ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة
بخلاف حيثية الوجود في الخارج فان تحقق المعلومية ان
يكون عينها حيثية المعلومية فتامل فيه والتحقيق ان
الا يبقى ان هذا العلم اه اقول كون ذاته تعالى علما تفصيليا
بالصادر الاول ليس مقبولا اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي

هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات اشبه والحاضر بالذات
انما ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة
له ان كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات
الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا
به نعم ذاته تعالى علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثاني
من المعاني المذكورة وهو ما اقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي فلا اختصاص له بالصادر الاول
وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة
المميزة للشيء المعلوم بها باطل لان ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى
موجد التميز ومفيده لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية
وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا
بمعنى مفيد التميز والتشخص ليس الا موجده وخالقه وكذا ومفيد التميز
لا ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لامكان اجرائه في جميع الموجودات
بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني
لا ذكره بعينه وهو مع هما علم تفصيلي بالعقل الثالث و

باجميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي
في المعلول الاول بعينه ان ذاته علم بذاته تفصيلي بجميع
الموجودات لكونه بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات
الكلية والجزئية ولخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته
الى كل موجود نسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا
معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته عين ذاته ودال
في كلام المحقق الفخري المنقول آنفا اشارة اليه وانت
بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان اشتباههم في ذلك
قوله قال صاحب الشفاء استشهادا لكلا الامرين اما الاول
فلان المعنى المعقول اذا لم يؤخذ من الموجود الخارجي وكان من مخترعات
النفس العاقلة اياه لم يكن تخصصه وتميزه بمطابقته
للموجود الخارجي بل بحسب اقتضاء النفس العاقلة اياه ودال
النفس اما مقتضية بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه
فكذلك الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب واما الثاني
فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة الهيئات الى الصورة

البائنة

البائنة كما ان الصورة البائنة علم تفصيلي بالبناء كذلك علم اجمالي
بجميع جزئيات ما في البناء وكذلك ذاته علم تفصيلي بالمعلول
الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات
لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله للاشياء
بالعلم الصوري التفصيلي سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه فعلي
بمعنى انه يعقل اولا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه
في الخارج يدل على ذلك قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا من قوله
فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده ولو اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي
بدل الكلام الذي نقله عن الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا
به وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من
غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل الفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من
تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدا

كل شيء فيعقل منه ذاته كل شيء لنعم لا استشهاد لان قوله فهو
اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة اه صريح في كون
ذاته تعالى اجمالياً بالكل كما لا يخفى وايضاً ان الغائب المطلوب
في طرف الشك هل هي ضرورية ان حاله منطوية في حالة بمعنى انه
يمكن من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر وبذلك التحقيق
وهو ان العلم الذي هو عين ذاته هو علم تفصيلي بالنسبة الى المعلول
الاول وانت قد عرفت فساده بل دفعه هو ان الذي عند
المتعلم ليس العلم منشأ الصحة لصدور بل منشأ ما ليس الا العقد في
واقتضاء الخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته
ومنشأ بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي
ليس لتصحيح الصدور بل البيان ان كماله انما هو بذاته لا بامر
زائد على ذاته كما عرفت مراراً فتدبر هو ايجاد المنكشف بذاته
هذا ظاهر فيما نقل عن المعلم ان العلم لا يجب ان يكون سابقاً
على الايجاد فتأمل فتدبر واندفع عنه ما هو ظاهر وذلك لان ما صرحوا
به هو معنى المصدر ومراد المصنف هو العلم الحقيقي فلا منافاة

سواء كانت مادية او غير مادية اه اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط
اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعاً للتغير والجزئيات الغير المادية والصور
المعقولة ليس بعضها متغيرة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير
في انفسها وذلك ظاهر فتدبر فالدليل المذكور لا يستلزم العلم بالمتغيرات
اقول بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان
بالنسبة اليه تعالى ايضاً كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وحينئذ فنقول
لا شك في ان زيداً اذا كان في الدار الآن كان في الدار في وقت
معين فان حكم في ذلك الوقت بان زيداً في الدار الآن فاذا انقضى
ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علم في وقت
آخر فان الحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيداً ليس في الدار الآن
ولو حكم بانه في الدار الآن كان كاذباً وحينئذ فقد زال عنه الحكم
الاول عن انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني عن انه ليس
في الدار الآن وتغير الآن لا يمنع زوال الحكم الاول كما لا
يخفى فالحكم الاول زائل عنه البتة في هذا الآن ثم يحصل
نتائج العلم بان زيداً كان في الدار في الآن الذي انقضى وكذا

لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن وليس في ذلك
هو وقوعه في الآن الاول ثم بعد انقضائه وقوعه في الآن
الآخر ثانيا لكونه زمانيا فلو كان الواجب تعالى عالما
في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال عنه زوال
الحكم الاول في حقه تعالى لازما فلا ينفع في ذلك كونه عالما
بان زيدا في الوقت الثاني كان في الدار فان ذلك كما عرفت
حكم آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى
بحصول الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى الحكم في آن
من الآنات بان يكون الآن ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم
كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد
علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه
لا يتغير بحسب تجدد ازمنة القبل والمقارنة والبعد ولو كان
بانكشاف الذوات وكان بريئا عن الوقوع تحت الازمنة
والاوقات كما ذهب اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا وتقرير
الدليل على وجهه وقد يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين

ذاته فاذا علم

ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم حال تغيره لزم الجهل لعدم
مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك اقول
في الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته هو ان
الصفة التي تقتضيها العلم من جانب العالم هي عين ذاته تعالى وح
لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان ما به
العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته وان العلم الذي هو
عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو ليس الصورة المطابقة كما عرفت
ثم هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي الكون زيد في خارج الدار
في المثال المذكور وقوله في آن حضر عندنا جزئي الكون زيد في الدار
في ذلك المثال وقوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول بعد
حضور الجزئي الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير يشعر على توهم
التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى فحاصل هذا التقرير
ايضا كالتقرير الاول على ما قررنا وكل المناسب ان يقال
هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره
ايضا اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمه لزم التغير في حكمنا

على ان المراد بالعلم الجزئي هو الحكم وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم
بسبب وقوع الحكم تحت الازمنة وكون العلم حضوريا لا يدفع
في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا بذاته
عنده سبحانه في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان
وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تعالى
فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف الذي كان بسببه
انما كان الحضور وقد زال سواء بقي صورته في المدرك عند المدرك
ام لا اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر
اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة التي نسميها بالابصار
ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف
المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما
زوال حالة وجودية عن المنكشف لديه والمبصر وليس المراد
بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان
جواب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله والتغير في الاضافات
ممكن ليس بتام الا ان يبنى على ظاهر الحال وعلى قوانين الاشراقية

كما قرره الشارح

كما قرره الشارح بل الجواب على التحقيق هو ان يقال التغير ليس
بالنسبة اليه سبحانه هذا وقال المحقق الفخري بل اللايق ان يقال في الجواب
ما قال ان علمه سبحانه لما كان حضوريا بحضور زيد على الذات يعلم كون
زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج
زيد عنها بعد الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم
ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير
لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغايرا
العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المصنف
بقوله والتغير في الاضافات ممكن انتهى اقول القول ببقاء العلمين
معا انما يكون عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة
كون زيد في الدار وصورة كونه خارجا عنها مرتسمتين اما
في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك العالية على مذهب
القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول
بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد عنده سبحانه
على ما حققناه واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء

العلمين معاً اصلاً كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا
القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح
به في هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع
اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تع فقال هذا طور وراء طور
العقل ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشية الحاشية
وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكن القول ببقاء العلمين
معاً هذا ثم اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب
يستدعي كون العلم زائداً على الذات اذ العلم نفس المعلوم على
ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المص ان العلم نفس
الذات الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم
لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب
اليه المحشي كون العلم نفس المعلوم منافياً لما ذهب اليه المص
من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضاً ان
المق بات معنى قال بكون العلم نفس الذات على انه غير معنى كونه
ذاته علماً اجمالياً بالاشياء واما ان للمستدل ان يورد الدليل

في العلم الذي

في العلم الذي هو عين الذات في قول العلم الذي هو عين الذات لا يستلزم تغيره
الذي يقتضيه العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت
وكذا المعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علماً بتفاصيل الاشياء
او خصوصياتها ليلزم من تغيرها تغيره بل هو معنى آخر قد عرفته
غير مرة وقد فانه لا يجوز ان يكون تارة عقلاً زمانياً انها
معدومة وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه
بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانياً اذ هو تصور ان كان تارة
وتارة اما اذا كان علمه بريئاً عن الوقوع في الزمان كما حققنا
فلا يمكن نفي علمه بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل
تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك
الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت وقد فلا واحد
من الصورتين تبقى مع الثانية اقول لا منع في بقاء الصورتين
معاً لو كان علمه بالاشياء بالصورة على ما هو مذهبه لعلمنا
بوجود الحادث في زمان وبعدمه في زمان آخر فلا تقابل بينهما
لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه بحضور المعلول وفرض كونها

علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين ان المعلومين بحضور الذات
اذ كان في الزمانين اذ الحضور بجزء الزمان معًا يجب
الزمان واما اذا كان علمه حضوريا ومتعاليا عن الزمان
فلا يغيب عنه واحد من الصورتين اصلا على ما حققنا هذا اصل
ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه فتدبر
وان ادركت بما مر سابقا ان المنافاة قوله بانه متجزئة اقول
بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما تمنع عن التعقل
اذا كان التعقل بحلول صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور
ذاته له كما في حضور المعلول عند العلة فلا تمنع اصلا فالجزئيات
المادية لما لم يمكن ادراكها الا بحصول صورها فينا لم يكن حصولها
في النفوس المجردة بل يجب ان تكون في قوانا المادية المتجزئة
فلذلك لم يمكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا
ولكونها حاضرة بذواتها عند جاعلها الحق لكونها معلولات
له فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى حتى
فيكون ادراكه لها تعقلا فلا حاجة هناك الى آلة متجزئة
والجزئيات

المادية
والجزئيات باعتبار جسمانية ومادية ومتشخصة وممتنعة الفرض
كثيرين معلومة له من غير نقص وحاجة الى آلة متجزئة فظهر
ان هذا الدليل انما ينفي علمه بالجزئيات المتغيرة على التقدير كون
علمه حصوليا وكذا على التقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا
ايضا كما مر ولا على التقدير كونه حضوريا ومتعاليا عن الوقوع
في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه سلبا وكذا اثبات كنه من التعقلات
اقول اذا حققت معنى التعقل بما بينا لك علمت ان اثبات
هذا التعقل ليس نقصانا له بل عدمه نقص له تعالى قوله
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء من الكليات والجزئيات
على نحو كلي اما الاول فظاهر واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا
فرق في تعلق علمه بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو
بصورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه
يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا في الخارج
وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في الواقع
بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا

فلا يعزب عن علمه شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه
يعلم زيداً مثلاً بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع
عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بماهية كلية
والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت
كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان
ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد الشخصية لكن قد يفيد الانحصار
في شخص وكذا العلم بعمرو مثلاً بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة
بمجموع عوارض اخر كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع
ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص هذا المجموع وان امكن
كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع
من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا
القياس كل جزئي من الجزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك
اشار بقوله ومع ذلك يكون علمه بالجزئي على نحو كلي
اي بحسب الامكان في فرض العقل لا يعزب عنه شيء شخصي
اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم

بالجزئيات

بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يفوت منه شيء من الجزئيات
ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات ولا نقص فيه بحسب
الكمية كما زعمه الجمهور وشنعوا به الا انه لكونه على صورة الحصولي
لا ينكشف فيه الحضور بل فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما
ذكرناه سابقاً وفيه بحث لان كلامه المذكور ان الموجودات
الكائنة الفاسدة اي الحوادث على الظاهر من مذهب الفلاسفة باقسام
الصور في ذاته ان الموجودات مطلقاً سواء كانت الكائنات الفاسدة
او المبدعات الباقية بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى
الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها الكلية في ذاته تعالى
ذاته ونفي هذا لا يمكن في كفر صريح انما يلزم كونه كفراً لو لزم
عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم
ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى
عالماً بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء العلم فلم
يثبت على احد اصلاً عدم كونه من ضروريات الدين وظاهر
ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا من انحاء كيفية العلم

لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا لا يمكن فكفر صريح في انه انما كفرهم
في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن الصانع
علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا وانه غوره في المباحث الحكمية عن
ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك من كلامهم واما الغزالي ونحوه
فلما توهموا من ظاهر كلامهم انه لا يعلم الجزئيات على نحو الكلي او انه
لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى
يبطل بالجزئيات ومفهوماتها الكلية لا تنحصر في ذواتها حكموا
ذلك على تكفيرهم لا ان ذلك افتراء عليهم وقلة تدبر من كلامهم
واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد ذلك
نحو من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطئتهم
فان واجب الوجود سبحانه مبدأ في هذا التعليل تامل فتامل وتدبر
ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود سبحانه مبدأ الكل ووجود
الكل باعتبار الوجود العيني انه بعد ذلك يظهر بان القول بمبدئيته للكل
وجود والقول بعدم عزوب شيء عنه يستلزمان خصوص
العلم الحضوري فلا بناء في نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما يستلزم

علما مطلقا

علما مطلقا

فينا في ان نفي العلم رأسا وايس ذلك مثل نفي الحضوري عنه باعتبار
الوجود العيني كما هو مذهبه فقد ظهر ان التعجب تعجب فتامل وتدبر
ولا يعزب عنه ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضوري باعتبار
الوجود العلمي فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي
العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا
ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضور
جميع ما فيه دفعة واحدة دهرية غير متغيرة عنده تعالى ويعبر عنه با
اللوح المحفوظ ايضا وح يكون قلمه الذي يرسم تلك النقوش
في ذلك الكتاب او اللوح العقل الاول بل ارادته المتعلقة
بافاضة الوجودات والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح
المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان
وصحيفة المادة الكلية باعتبار انتقاشها بصور ما في الكون بحيث
كل في وقته وح يكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار
الكتاب المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول
عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الاول عن اللوح المحفوظ والـ

وانما عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فانه القضاء
لا يقبل التغير والقدر يقبله ذلك والتغير في حضوره انما يكون
تغيراً في النسبة والاضافة اقول قد عرفت مما حققناه
ان التغير في حضوره انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى البعض
لا بالنسبة اليه فانها جميعها حاضرة عنده سبحانه دفعة واحدة
ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه لزم التغير فيه البتة
تعالى عن ذلك ولا اظنك ان تكون في مرية من ذلك ذلك بواسطة
امر مخصص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص اقول اعلم ان المحققين
على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على
الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج
بحيث تصير مبدأ للآثار ومصدراً للاحكام وينتزع منها
العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك
الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك يجعلها في
الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها
العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك

الانتزاع

الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى
ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغايران بالاعتبار فما بالمفهوم
به التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق
المتشخص بذاته ارتباطاً خاصاً بها كما ان ما به الوجود ليس الا
كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته كذلك واما العوارض
المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات للتشخص واما المادة في
الماديات فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباطات المختلفة
بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها
على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي
بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين الكثيرين بان
يكون لها في الخارج ارتباطات بالجاعل فهي من هذه الحيثية
تكون كلية مشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة
بالجاعل ارتباطاً خاصاً لا يجوز معه الاشتراك فهي من هذه
الحيثية تكون جزئية حقيقية ومتشخصة فمنشأ الجزئية والكلية
هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج

في الالات ويا يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات
تحقيق ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات شخص
لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد
بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس كان صورها

الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية صح

كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية اختلاف نحو الادراك
لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على وجه
التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا
في السماء فهي حاصل كلام الحكماء بنفي التخيل والاحساس بجزئية
واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف
المقدس عن شوائب القصور انتهى وقال السيد المدقق
في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك البحث بهذه العبارة
ليس لشخص الجوهر مثلا الا الماهية النوعية المقترنة
بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية

ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة عنه ليست الا جزئية حقيقية
ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت ام لا فلا يكون
كليا الا اذا ادركت وعبرت عن حيث هي وذهب جماعة
الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية منضم اليها
به يصير جزئيا وشخصيا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل
الى الجنس فكذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج التشخص الى آخر
واشتراكه بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي وهكذا قال
جماعة في الوجود ايضا اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين
كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا
ان تشنيع المتأخرين على الحكماء في نفيهم علمه بالجزئيات
على الوجه الجزئي واثباتهم علمه بها على الوجه الكلي مبني
على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية
في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة
في مبحث التشخص بعد تقريره مذهب هؤلاء الجماعة بهذه
العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه تشخصا

والذين

ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذا كان اذا سئل
عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور
بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة وان ادرك
لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان بكنهه
ولنعد الى التصوير ثانيا مثلا اذا علمت المعنى طبق ما علمته
بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بمقدار الكذائي
في الاين الفلاني بمجرد ذلك حتى يدرك المعنى طبق قطرة
ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة
بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور
معنى طبق لا يمنع عنها مع ان المتصور ههنا قطرة
مثلا المنع المذكور هو الادراك بالحس لا امر في المتصور
بخصوصه يجعله جزئيا وكيف لا وتصور الشيخ البعيد
اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان
اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة فتحقق واذا عرفت ان التصور
معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا

لايكون

يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب
اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي زعما ان علمه تعالى
بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه ان مثل مفهوم
الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع الـ
المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر
ان علمه تعالى بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم [illegible]
في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق
اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فنقول
الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك
النحو من الارتباط الواقع عند ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص
من الارتباط ومنشأ الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم
انما هو بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج
بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت
بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما
في الصورة الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصور

الغير اللى كبيه لنحو الارتباط كان لكون تصوره حكاية عن النفس
الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل كانت كليات
فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره
ومناط الكلية ادراك بغير ذلك النحو من الارتباط فالاولى
ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء نفي العلم بالجزئيات
قوله بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حكاية
عن نحو الوقوع الخارجي للاعيان مثلا الجاعلة على تقدير
البتة فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية
بالجزئيات الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه
لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا واما على ما
ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة
العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين المحققين فيه ان
علمه به انما يكون جزئيا لادراكه نحو وقوعه الخارجي
احساس الخصوصية الاحساس بل لو امكنه الاطلاع بغير

بها بل

بها بل والاحساس لادركه جزئية فلو امكن اطلاعه على ذلك
ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وتمسك الشيخ بعيد
ايضا بما اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك
انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج ولا بماهيته ولا بسائر صفاته
مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشمس في الخارج فنجهل بماهيته
وصفاته لا ينفع في كونه مانعا عن الاشتراك فتثبت بل في جميع ذلك
قوله وههنا ثلث احتمالات الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان
كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث
ان يكون احدهما حضوريا والآخر حصوليا قوله مع مطابقة
بعض فيه ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف
يكون احدهما كلية والآخر جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير
تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير
لا وجه لهذا الكلام والغرض كون كل من الصورتين مطابقة في
كون احدهما كلية والآخر جزئية لجواز كون الشيء الواحد
جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا دخل له في تصحيح المنافي للمذكور

بعيد اذ كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضور
الا انك في غنية وقد عرفت ان بذلك يتجه تكفيرهم
فيجوز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير
تسليمه لا يصح كلامهم من حيث هو متعلق بالتكفير فانه وهو في مسلك ابداء
النظر لاحدهما في بادي النظر ان يكون كونه معلوما بالذات
مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما
ان يكون بالعكس من ذلك فتامل وان كان بناء النظر على
بناء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرأ بالثاء
المثلثة وتخفيف النون خلاف الاول فتامل يظهر بطلان احد
القسمين لانه وهو القسم الثاني مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما
بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات
الاشياء جزئيات وحقايق والكليات ليست الا مفهوماتها
وماهياتها الحاصلة في الاذهان فتامل وصار القسم الثاني وهو الاول
مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط
الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه به

من زمان او قبل الحال الى محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون
الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر تذنيب في كون
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخر ما نقله
المحشي فلعل حكمه في الفصل السابق بان العاقل الاول بالجزئي على نحو
الكلي بتحقق وقوع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكمه
في الفصل الذي بعده بان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون
على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي
على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع
هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع فتامل وما ذكره ورد عليه ما ورد على اختيار
الاول اعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك
مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان انه في
اثبات ادراكهما بغير الحضور بعينه وما ورد عليه هو انهم لم
يتنبهوا لذلك الا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان يبين
حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يتنبهوا لذلك

فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا القول
بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فمبنى التكفير على عدم الاثبات
الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد
على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول مسامحة فتامل قوله
وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها اه حاصل
هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات
على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المص في شرح الاشارات
بعد شرح قول الشيخ المنقول عنه قوله فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا اه واعلم ان هذه السياقة
تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص الاحكام العامة باحكام
تعارضها في الفقه وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير
من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به

للحاكم

على الوجه الكلي يلزم عنه نفي الحضور الا انك قد عرفت ان الذي يتعلق
بتكفيرهم فكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو بل
علمه تعالى في تصحيح النافي المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط
لا المشار اليه بقوله مع ما فيه الخ فتدبر قوله لزم ان يعزب
شيء ما بحسب الوجود العيني وان لم يكن تفاوت بين الموجود
العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو شرح الاولى
لا يلزم عزوب شيء ما قوله والغرض دفع توهم ان الانكشاف
بالعلة اه ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بحصول
ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا في العلم
الذي هو مع الايجاد اه هذا الكلام منه تصريح في ان المنسوب
نفيه اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون شيء
من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا لل
للتكفير وايضا يرد عليه ان قوله هو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق
قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية التي لم يمكن يتحقق قبل الايجاد
وقد يتحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له حالا انكشاف

عنده لذلك وجودية حقيقية فقد تجدد له نسبة اليه بمجرد
وجوده فكان قد بقى له حالة منتظرة وهو محال وقد
عرفت ان ذلك ليس تغيراً في الاضافات والحاصل ان التجدد
له لو كان علماً فقد تجدد له علم وهو محال وان لم يكن
علماً لم يلزم من نفيه نفي علمه اصلا فلا يصح التكفير قوله فلان المتشخص
بذاته متحققاً في الاشخاص المادية يعتبر الامر المخصص الذي يفتقر
الى المادة لتشخيصه وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروج بعض متعلق
هذا العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك قوله على
اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو منشاء تعلق
التعقل بما لامادية له كلية قوله مع القول انهم نسبوا اليهم نفيه
وبذلك تحقق تكفيرهم انه قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا قوله
فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم لم ينسبوه ولكن
تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزماً للتغير وتعلق بذلك كفرهم وذلك لا يعرف
ان شيئاً من هذه الانفاء ليس نفياً للعلم حقيقة قوله

فلم يكن

ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع الى الآن
بان يكون الآن ظرفاً للحكم لا للمحكوم عليه فان الاول هو الذي
يوجب تغيراً في الحكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس
بذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان النفي المنفي الوقوع في الآن على
ان يكون ظرفاً للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما نفوا الاول لانه النفي
حذراً من لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير
بل على التقدير الآخر اعني على تقدير الظرف بالحكم فهو المنفي تعلق
ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم بها في الآن بل انما
يلزم عدم كون العلم آنياً او زمانياً ولا محذور فيه وذلك فعليك
بالتأمل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف
قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي عن
قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع نقل بالمعنى فان الشيخ
لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول له احاطة بانه وقع او لم
يقع وبعض كلامه في هذا البحث ذكر العاقل الاول الى فنقل

كلامه لنبين جليته الى ان قال في الاشارات في فصل عقده
ليبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة
اشارة الى سبب الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه
متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل
الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي
الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي
ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان علما بجزئي فهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في
موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت

من زمان

بالقياس اليها اذ انه اولا كالشمس بهذا الوجه يكون جميع الحوادث
مادية كانت او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بها
يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة
اليها بذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور
شيء يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة
الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتاخرة عن وجود الجسم
بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث بجميع الاجسام
والجسمانيات حادثة كانت او قديمة يكون مكانية بالمعنى
بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور
اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكاني
بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات حادثة كانت
او قديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه
بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن
ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شانه

والا لكان [illegible] له قوة منقسمة [illegible] الادراك [illegible] صح

الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة بذي جزء منه وهذه القوة
هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالآلة الجسمانية
لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان
ذا وضع ومكان وجهة وكذا آلة مدركه لا بد ان يكون لتلك
والزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب
القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند
المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان
واي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا لجسم آخر كذلك
بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين
ليتحقق الحضور الذي يتحقق الادراك وذلك ظاهر واما المدرك
اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا وبل متعاليا عن الزمان والمكان
لا يكون باختلاف الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة
الواقعة في الزمانيات والمكانيات كائنا بالنسبة اليه بل يكون
كلها كائنا فيما بينها وبنسبة بعضها الى بعض فلا يتصور شيء منها
قريب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب

عنه بوجه

عنه بوجه من الوجوه فلذلك كان مدركا لها دفعة واحدة
ومرة واحدة غير مستمرة بلا تقديم وتأخير ويكون قرب بعضها
الى البعض وبعده عنه وكذا التقدم عليه والتأخر عنه ايضا
مدركا له البتة فاعرف بذلك قوله فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة لا يخفى
ان هذا الكلام من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء
كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور
الا فالحكماء الالهيون قائلون به فيجب ان يكون بانكشاف ذوات
الموجودات عنده سبحانه دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج
ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه سبحانه وانما هي لها فيما بينها
كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشي من ان مذهبه
هو ان الله تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها
في المبادي العالية وبعده بانكشاف ذواتها فان قلت
قد قال المص في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله المحشي
بهذه العبارة فان كل شيء اما ماض او حاضر او مستقبل او

ان يوصف بهذه الصفة على اي وجه كان مثبت في جوهر
عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان
مذهبه ان علمه بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة في الجوهر
العقلي كما هو مختاره ليس الا على ما مر فليس بمطابق للتحقيق
الذي ذكرت على مذهبه قلت قد تبين لك من تضاعيف
ما مر ان المص يقول بكون علمه بالكل في ذاته بالموجودات
على النحو الواقع عنده والعجب لا يمنعه الارتياب في ذلك كيف
ومخالفته مع الحكماء في نفي علمه بالجزئيات وتشنيعه عليهم في
ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة
اليه نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم
بقولهم بالعلم التصوري الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري
وهذا معنى لفظة الحضور التي لفظه في الاشارات في ذاته كما تر
دالة فهم لا يقولون بعلمه بالجزئيات بهذا والشيخ كما قد علمت
ذلك مرارا واما ما قيل هذا القول منه فعلى زعم المحشي وامثاله
فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن على هذا المعنى مؤنته

ابان

لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام
فيها ثم قال فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من ماخذ
اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يجب
الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على
الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا
الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فان الواجب
الوجود وكل ما يمكن لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب
ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتصور التعارض بين ما حكم به
المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين

نفى علم الواجب بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً فان العلم هناك
مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره
قدس سره في الصواب ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول
الشيخ وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ليس الا
الاساس الذي ذكره قدس سره وجعله مناطاً ومأخذاً آخر
لدفع التدافع قلت تلويه اذا كان المدرك متعلقاً بزمان
او مكان اه اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها
ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعاً
بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطاً بقطعة
معينة من الزمان او لا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات
ما عدا الفلك الراسم زمانية وثانيها ان يكون التجدد
الراسم للزمان واقعاً في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك
الراسم فقط زمانياً وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده متعلقاً
بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الراسم

بالفلك

قال امير المؤمنين ع اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر

اثبات كون نسبة الزمانيات اليه نسبة واحدة بل ينافيه كونه
عالماً بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ ثبت
ح قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عندي فتأويله ان الجوهر
العقلي الذي فسر الكتاب المبين به عبارة عن شخص الانسان
الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر
من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص واحد صادر
عن الله تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر وهو ظاهر وعقلي
اذ خلق ابداعاً بلا مادة ومدة ومشتمل على اعيان الموجودات
وصورها فهو كتاب يثبت فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى ابتداء
او بعد ونهاية من الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين
قبيل هذا القول بدفتر الوجود يؤيد هذا التأويل كما لا يخفى وطه
فهذا الكلام الذي نقله المحقق المشهور في شرح رسالة العلم
الظاهر في سائر كلامه كما اشرنا اليه قلت مل فان قلت
مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ايضاً فان الكلام الذي
نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المحقق شرح

رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء
مع كونهم غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة
لديه دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بالصور الزائدة عليها
مع انهم مصرحون بخلافه وقد عرفت فيما سبق ان الظاهر
انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة
اليه بحسب الشهود العلمي الازلي من الوجود العيني لكن بمعنى انه
لا يمكن ان يحصل لشيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور
معه سبحانه اصلا لا بمعنى حصول الحضور العيني وكلها دفعة
كما ذهبنا اليه فان الظاهر انهم يحاشون عن حضور
المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني فيما نقلنا من كلام
الشيخ في الشفاء فيما سبق ولو قالوا بكون شيء من الزمانيات
والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم بمقتضى ذلك الكلام القول
بكون جميع الاشياء حاضرة عنده سبحانه دفعة وحينئذ يكون
علمه سبحانه بهذا الحضور فكان معنى لكلامهم قدوة من العلم الحضوري
واما المتقدمون فلما قالوا بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى

بحسب الوجود

بحسب الوجود العيني لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود
وعنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون علمه بها
قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعنده وجوداتها
بنفس ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل فالاولى ان يحمل مذهب
المتقدمين على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما نسبه المحشي
بل باعتبار المعلولات القريبة عنه المجردات وغير الزمانيات والمعلولات
البعيدة عنه الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة
العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين معلولاته القريبة والبعيدة
وكلامه الذي نقله المحشي في شرح الاشارات من تقييد المعلولات
بالذاتية في قوله فان المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فان المراد بها المبادي العالية
المجردة عن المواد ومع زوال الاضطراب عن كلامه يكون المراد
من هذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح رسالة العلم ههنا هو
المراد من كلام الحكماء الذي نقله الشارح من الوجهين المذكورين
ويصير حاصل مذهب المص على هذا التفصيل كون علمه بالمعلولات

الذاتية والتجرد بحضور ذواتها وبانفسها وبالزمانيات والحادثات
بحصول صورها في العلل القريبة منها حيث قبل وجوداتها
او بعدها حسبما يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه
يحصل التوافق بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيع على الحكماء في
نفيهم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بلا طائل بل ينعكس
عليه فتأمل فيه ثم ذكر تحقيقاً فقال اي قال بعد ذكر التحقيق
فانه مهد اولاً مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء
اما ان يكون بحسب حقائقها واما ان يكون بحسب تعددها
مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان
يكون آحادها غير قارة ان يوجد معاً او يكون قارة يوجد
معاً والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان
او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان
فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب
الآلية لتعيين اشخاصها وتخصصها اما الزمان كما للحركات
او المكان كما للاجسام او كلاهما كما في الاشياء المتغيرة

المتكثرة

المتكثرة بحسب نوع من الانواع وما لا يكون زمانياً ولا مكانياً
فلا تعلق له بهما وينفر العقل من هنا والى ما آخر ما ذكر
هناك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي فقال بل يدل الحكم المدرك
الآن بان الآن ليس بموجود في الحال الا انما لا يمكن ان يحكم بان
الآن ليس بموجود في الحال الآن معناه ان الآن غير موجود في زمان
هو ظرف وجوده في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحكم
في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحكم مقارناً لزمان من الازمنة
ولا واقعاً فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الآن غير موجود في
زمان هو زمان وجوده حالة الحكم ولكن يحكم بدله بان الآن الذي
ما هو ماض بالنسبة الى ما هو موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك
الآن ليس موجوداً في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة
الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه كون الآن ماضياً
بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالاً بالنسبة
الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائباً عما هو حال
ولا كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك قوله يحكم هو بان

كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان ثم
فلا يكون الماضي اي الشيء الذي هو موجود في زمان معين موجوداً في زمان
الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود
في زمان معين موجوداً في زمان الحال الذي هو زمان قبل زمان ذلك
الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه
والشيء الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين
لصح ايضاً اذ كل منهما زمان لوجود نفسه ايضاً كما تقرر في موضعه
والاظهر ان يقول الحكيم هو بان ما هو موجود في زمان يكون ماضياً
بالنسبة الى زمان آخر بعده ليس موجوداً في ذلك الزمان المستمر
بالحال المتطابق البدل وما هو بدل منه صريحاً فتدبر قوله ولا
يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم ثم وذلك لان الآن
عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع
كون الحاكم زمانياً قوله او موجود هناك او معدوم ثمه وذلك
لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيداً عن مكان الحاكم
حالة الحكم كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم

فظهر ان

فظهر ان ذلك يقتضي كون الحاكم مكانياً بل هو يحكم بدل الحكم بان الشيء
موجود هناك بانه موجود في مكان مفروض البعد عن مكان
آخر قوله او حاضراً او غائباً اذ الحضور والغيبة الزمانيين
او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك عين علم الحكم بانه
حاضر او غائب بالمعنى المذكور يستلزم كون الحكم زمانياً او
مكانياً قوله وهذا هو المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي
اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن او بالمكان او بالحضور
او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي
اي على الوجه الذي يكون العلم بالكلي فان العلم بالكلي يكون
من هذا القبيل عين غير مختص لشيء من الامور المذكورة كما
صرح المصنف في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام
المنقول بقوله ولا يكون زمانياً ولا مكانياً فلا تعلق له بهما
اي بالزمان والمكان وينفر العقل من نسبة الالهية كما اذا
قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او اين
يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون و في

وفي انه بلا فرق يكون بل اذا انتفى تشخص منهما كهذا الانسان
او هذه الحنطة وبعضه فقد يتعلق به بسبب تشخصه مادة
اما اولا فبان فيه اعترافا بان بعض معلوماته كالجزئيات
المتشخصة بخطه وجه يدرك بالالات الجسمانية وعلى وجه كلي
به مشارا اليها بهنا وهناك وهو كونه مشارا اليها
بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفي في قولهم
او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بنسبته
لما هو مثله في كونه زمانيا او مكانيا الذي يتحقق كون الشيء
مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا
اليه بنسبته الى كل المتعالي عن الزمان والمكان وكذا توهم من
نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى متحقق او زمان آخر وليس كك
كما عرفت قوله انه يعلم جميع الجزئيات الكلية دفعة واحدة
بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالجزء وهذا احق
من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن
وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا قوله لان نسبة الزمانيات الى

الزمان بعينه

الزمان بعينه في الوجود النسبة تكون باعتبار وجودها فيه
اعم من ان يكون منطبقة عليه او لا وانحصر تلك النسبة بالانطباق
عليه فقط قوله والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير
زمانيا فيه اولا انه ليس في الاجسام جسم لا يعرض له التغير اصلا
وان كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك
يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعنيين الذي ذكرنا للزماني
ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة
الزمانيات الى الزمان يكون بانطباق عليه بوجه من الوجوه
اما بحسب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف قوله
يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود اه يعني انه علمت
ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا توقف
على الانطباق عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز ان ينسب
الى الزمان نسبة المعية وحيث اتفقا في ان نسبة جميع الاشياء المنتسبة
اليه نسبة واحدة وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان
ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان

المعتبر بكونه معه في الوجود ظاهر ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم
ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء
والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه الا ان يكون
هذا اليوم ظرفا للصدق لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا و
لا نسبة له اليه اصلا سوى كونه معه في اصل الوجود وكما انه موجود مع هذا
اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود
وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك
يصدق في هذا اليوم انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود فظهر
ان عدم كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم
عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم
قوله كالحادث اليومي فانه في ذلك اليوم لكونه معه في الوجود وهذه
النسبة عند كونه معه ليست معتبرة في اصل الوجود فقط بل خصوصية
زائدة عليها وهي كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع
اليوم ليست ايضا معتبرة في اصل الوجود فقط ولا معتبرة الى حادث

مع اليوم

مع اليوم عند حدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك
الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موجدا له او منشأ لخصوصيته
التي تحددها كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك
الراسم كان نسبته مع اليوم كونه تحدد او وضع الخصوصية
للفلك الراسم بهذا التحدد المخصوص لهذا اليوم واقعا بالنسبة
اليه فلا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية
في اصل الوجود التي يكون المجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحد منهما
غير النسبة التي يكون لاحد الفلكين مع يوم آخر بالتقدم
او التأخر الذين هما مخصوصان باجزاء الزمان فنسبة الفلك
الى كل يوم غير النسبة الى يوم آخر مغايرة بالشخص فلا يمكن اجتماعها
بالنسبة اليه لكونها غير قارة بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها
لكونها معتبرة في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها
معتبرة في اصل الوجود وايضا فكون الفلك اليوم في اليوم ليس بمجرد
معيته معه في الوجود بل لخصوصية زائدة عليها التي لا يمكن ان
يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في الغد انما هو لفقدان النسبة

الى الغد بفقدان نفس الغد بحسب النسبة في اصل الوجود
فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس
الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم الم يكن زائدة
على نسبته في اصل الوجود فكما انه يكون مع اليوم في اليوم بمعنى معيته
معه في اصل الوجود يكون مع الغد في الغد بهذا المعنى عين
معيته مع الغد في اصل الوجود والنسبة في اصل الوجود
من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة تلك
فتفطن بجميع ذلك قوله غير مسلم آخرها فان اعتبار
نحو التوجيه الى المنع فقصده منع لزوم الحد وعلى تقدير
علمه بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد
عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد
الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية
اصل الوجود بخلاف نسبتنا اليها والمانع ليس منحصرا في كون
الاشارة حسية بل ما ذكرنا مانع ايضا واما قوله لكن اليه
لا يحكم [illegible] فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهناك الى مكان

قريب

قريب من مكانه اشارتنا بهناك الى مكان قريب من مكاننا
الان مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه فنظير اشارته
الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما تجويز اشارة المجرد الى
هذا المكان اشارة عقلية فلا منع منه حد قوله اما اندفاع النظر
الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق [illegible] قد عرفت ان منشا
توهم الانحراف انما هو [illegible] وعند ذلك ينجلي هذا النظر كما لا يخفى
قوله الا بالتصور فقط وفي بعض النسخ الا بالتصور فقط ان كان التصور
الكلية المنحصرة كل منها في شخص كما هو مذهب الحكماء وليس المراد
بالتصور المقابل للتصديق فيه بل جميع الموجودات الذي منه
والاطلاع حاضرة بذواتها عنده لكن كل في وقته اراد بحضور كل
في وقته ان يكون في وقته طرفا للحضور لا ان كلا منها حاضر عنده في وقته
يدل عليه قوله بعد ذلك وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو بحسب
اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس
مراد المصنف لانه اذا كان حضور كل في وقته لا دائما لم يكن لا
يستوي النسبة جميع الازمنة اليه بمعنى بل مراده ان كلا منها

في وقته حاضرة عند الله ازلا وابدا لا بالنسبة بجميع الازمنة
السيالة وعلى هذا يكون الشيء في وقته ظرفا للكل وفي مدته ان كل شيء
مع كونه في وقته حاضرة عند الله دائما وقد عرفت بما مر
غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما
مر آنفا قوله واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه
بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه بمنع عدم تسليم علمهم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المصنف بما لا يرضى به
كما في دفعه للنظر الثاني وذلك بتاويل الحال بزمان مخصوص
بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس صحيحا لان
كلام ملا ذي عمر احدا مثلا بالنسبة اليه تعالى بمعنى ان المنفي هو الحكم
الواقع في الان باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور دون وجود
ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس
المنفي هو الحكم الواقع في الان مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله
انه لم يحكم على شيء بانه موجود في الان وجوده او معدوم فيه الان
وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة مختص

ونبوتهما

وبعضها مستقبل وبعضها حال بمعنى ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده
او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مخصوص بوجوده بحيث لا يكون
وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فمع تسليم علمه تعالى باستواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه كما عرفت ان كلام المحشي مبني
عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل قوله لا يخلو المقصود كيف
لا يخلو بالمقصود والحال ان المقصود هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا
لانحصار وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما عرفت
قوله بحث من وجهين الاول احدهما انه لو ارادوا انهم قائلون بذلك
في العلم الحضوري لا نكفرهم فقد عرفت انهم لم يسوقوا نفيه بالعلم
الحضوري وان ارادوا انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي
الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت
من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض
كلماتهم مصرحة بكون علمه بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها
في فرد كما قررنا سابقا قوله ومن المتاخرين من تكلف الى
الى ان يرد هذا الرابع ما اورده على توجيه المصنف من الوجهين

مع وجهين آخرين احدهما نفي نفسه حمل العبارة عليه فان
الانتفاء اي وجه كان او لوجه الكلي او وجه الجزئي
قبل الانتقال من الصفة الى المعنى لانه عليه بحده نظر
وانه يمكن الانتقال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه
كلي على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح
في نفسه على زعم المحشي وقد اشار كلام المصنف لو فرع التعريف على
الجزئيات والاول من هذين الوجهين يشتمل على التكلف
دون التوجيه المعروف في حمل العبارة على التوجيه المعروف ان
كان الثاني وجه الجزئي بعد التاويل صحيح فيمكن ان يكون الحمل
بوجه كلي او الوجه الكلي الوجه المنسوب الى الحمل بخلاف هذا
التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس
بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل مع التعدد وههنا
لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله ويحتمل ما فيه يمكن ان يكون
اشارة الى مجموع الوجهين المورودين على توجيه المصنف مع الثالث
من الوجهين الذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة

الوجه الاخير

الى الوجه الاخير فقط ويمكن ان يكتفى عن الوجهين السابقين
بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة او اشارة الى عدم
صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله كان حضورها
باعتبار الوجود بعض مخصوصا تشكيك لان منشأ هذا انما يصح على
مذهب من [illegible] كما مر مرارا قوله لم يناسب الا مذهب
الجمهور القائل بان الحكم المنفي عن الجنس بمنزلة نفيه عن افراده
بعض [illegible] الاول في الثالث [illegible] عنه غير الجمهور
القائلين بنسبته اليه حتى يحتاج الى النفي قوله وان اريد مطلق
[illegible] او المطلق [illegible] في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلق
الذي [illegible] الاول في المذكورة بالنسبة اليه [illegible]
واما الانتقاء فيها باعتبار الافعال [illegible] الصفات
الاعتبارية [illegible] من حيث [illegible] اليه ليست
زمانية والا لزم [illegible] كما لا يخفى على الخبير
بما [illegible] ولذا [illegible] الاعتبار [illegible] من حيث انها صفات
له قوله كان علامة [illegible] الجزئيات باعتبار الوجود لعين [illegible]

الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
اي عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه ففيه
ان علمه بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب
الاوصاف الثلثة وهو بهذا الاعتبار يستلزم تغير الحضورات الزمانية
وان اريد عدم التغير في كونه بحيث يحضر عنده الجزئيات
كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات الزمانية ففيه ان عدم
التغير في كونه بحيث كذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات
اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم
مصرحين بنفي التغير في علمه بالجزئيات حيث كان مقتضى
عباراتهم نفي الحضور الحادث الزماني فتاويل كون الجزئيات
حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم
لتسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم
الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتامل وايضا فهذا
التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم بمعنى ان علمه
الاجمالي الازلي لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في ذاته

اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني او متلبسة باعتبار
الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا لكان بل حال عن ذوات
الجزئيات فانه مفعول به بواسطة حرف الجر وخبر كان هو
قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب الاوصاف الثلثة
الظاهر او صافه بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان
فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قوله الواقعة في
ازمنتها قوله بحيث لا يخفى عليه في تلك قد عرفت
ان علمه بالجزئيات بعينه انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب
الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم الحضوري
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم بعينه تاويل كون
الجزئيات حاضرة عنده في اوقاتها بكونه بحيث يحضر
عنده جميع الجزئيات التي حينئذ كل في وقته لا يناسب مقتضى
عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير في
الحضورات الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم فلو حمل من هذا

بعلمه

دبو ذاتها المختلفة بحسب المصالح والمادية الاسباب المؤدية
اليها وكان علمه التفصيلي بها قبل وجوداتها المتجددة في المستقبل
تجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلو تجدد ذلك العلم وذلك
لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد
تلك المعلومات وهو محال قطعا لان امتناع التجدد والتغير في
علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه بالمتجددات وهذا جار
من غريب ولا يخفى عليك تمام تحريره ان علمه القديم
انما يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه وعلمه
التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه
وحضورها لديه وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا
فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه
بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه بها من حيث هو
علم بها وهذا تحرير دقيق والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض
هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت وبيانه على الاجمال ان
الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله بدون ان يكون مدخلية

للعبد قدرة

للعبد قدرته اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية
من الله اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة
العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله
ثم لك تفصيله تحقيق ليس هنا موضع ذكره قوله بالقياس الى
الآحاد اي بالقياس الى واحد واحد منها منفردا في سلسلة
الاسباب مقطوع النظر عما تقدم منها واما بالقياس الى الكل اي
الى المجموع من سلسلة الاسباب والضمير في قوله اختياره راجع
الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختياره للفعل
وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان
باعتبار القياس الى كل واحد فقد علم ان الفاعل القريب
فتدبر قوله هل يصح عالم قادر الا انه وهب العلم للعلماء اه اقول
والله اعلم المراد اطلاق العالم والقادر عليه ليس كاطلاقهما
على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما يكون باعتبار
قيام مبدا الاشتقاق فيه اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما
عليه ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه بل انما اطلقوا

لان العالم عنده من حيث وجوده انه هو نفس رب العلم للعلماء
واقف نفسه عليه في المفيد لغيره كما لا يمكن ان يكون عارفا بجميع
ذلك الكمال المحكم عليه به عالم لاجل ذلك وعدم كون الشي
عارفا بجميع كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن
ان يكون لكونه عين ذاته وفي الوجهين انما هو كذلك وهكذا
الى ساير صفاته الكمالية قوله كما هي من تمره او كما يكون غير معقول
وانما كان لا او لا لكونها من جهة غايتها او لان العقول ولو
كانت في ادراك ما سوى الله كاملة بالغة الكنه الاشياء وحقايق
الامور غاية من غيره لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته قاصرة
كالاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما
يحكم عليها حكما غير مطابقة للواقع فكذا العقول بالنسبة اليه
قوله فادق معانيه حال من الضمير المفعول في متمرده اي
حال كون المتميز كائنا فادق معانيه لغيره وان دقيق فرد دقيق تميزه
غاية التدقيق في حد تمره نهاية التجريد عن شوائب التشبيه
فهو مع ذلك ليس بلايق بجلاله بل ان هو الا ... مثلكم مجعول

الكلم

الكلم غير حريته منسب الجلال قدسه والبارئ في اهب
للجواهر وهكذا شان الصانع في وصفه بالحياة فانه راجع
الى انه يفيض الحياة على الاحياء ومقدر الموت لكل ذي حياة
وبحذافه لعل النمل الصغار تخيل ليطيف لمعرفته بالقياس
اليه بل وتوهمنا انه صفاتا كالتبة وفيه شهادة للقول المصنف
ان العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
قوله ربنا نبيي في الصحيح ربنا لينا العقرب فرد له قوله اذ الكلام
في علمه اللذ عمل للفعل وعلمه بذلك لنفسه ذات الفاعل
لم تميز بعدوم مقابل الفعل عند ان لم يكن هكذا ذو مع ما
فانه الشعر في بعضهم القدرة كامر وان لكن هكذا لم يذه
قوله لانه المكلم من مقابلة بعيدا ان ذاته بعد قد تقتضي بتشبيه
وارادته ما هي ذاته ترجيح كلما هو الاصلح والاصلح بالنسبة
الى نظام الكل من طرفي الفعل عنه وجوده وعدمه فاذا
كان وجود زيد مثلا اصلح من عدمه يقتضي ذاته ترجيحه عليه
لكونه خيرا ما كان الخصوصية كونه وجود زيد مثلا

ولم يقتض ترجح عدمه لكونه شراً ومقابلاً لما هو صالح للخير منه
كونه عدماً وكذا اذا صار عدمه صالحاً اقتضاه لذلك لا لشيء
آخر فامتنع صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود حين
ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه خيراً لا لامر ذاتي
فلا ينافي الامكان الوقوعي ايضاً لجواز صيرورة ما هو خير وصالح
في وقت شراً وفاسداً في وقت آخر هذا وظهر من هذا التحقيق
عدم كون شيء من المفهومات خيراً وصالحاً بالذات او كونه
شراً وفاسداً بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير بالنسبة
الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك فينحصر الخير بالذات
في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود
بالذات وانكشف ايضاً ان شيئية ما بالذات انما هو لذاته
فقط لا لشيء آخر فتفطن قوله وليس قبله زمان فان قلت
هذا الحكم اي عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد جعله المصنف
في بحث حدوث الاجسام موجباً لتخصيص الايجاد بوقت
الحدوث حيث قال وتخصيص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله

قبله فما بال الخيام حيث جعله موجباً لعدم التخصيص قلت
اراد الخيام بالزمان الزمان الموجود المنقضي اجزاؤه في الخارج الذي
لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء لا الزمان الوهمي
البتة الذي ليس له تقضي اجزائه في الخارج بل اجزاؤه كنفسه
وهمية محضة ليس لشيء منها صلاحية التخصيص اصلاً لكونه
معدوماً في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه
كما هو رأي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المتعلقة بمبحث
الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المصنف بالوقت المنفي هو الوقت
مطلقاً اعم من ان يكون موجوداً او موهوماً فلا يمكن فرض
وقت قبل الايجاد وهمياً ايضاً يصلح لوقوع الايجاد فيه
فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان
جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان تلك الامور من مقتضيات
النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب
الذي نسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا لدفع ذلك
بالجواب بل لم يكن ذلك السؤال وارداً عليهم اصلاً فتفطن

قوله مندفع بالتخصيص اي بتخصيص القول بامتناع الترجيح
بلا مرجح فانهم مخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح
ناشئاً من ترجيح ذات ذات الارادة واما اذا كان فلا امتناع
فيه عندهم قوله وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط اذ التوجيه
نظر الى ظاهر هذا الكلام عن كون الارادة غير زائدة على الذات
فان مفهوم الذات اعم من ان يكون عيناً او غيراً بل المتعلق
الظاهر بحسب العرف ما يكون غيراً وغفل عما هو مذهب
المص وغيره من المحققين من كون الذات عين ذاته ثم
فوقع فيما وقع قال المص قدس سره والتفصيل دل على اتصافه
بالادراك اه اعلم ان المراد من الادراك في عبارة المص ليس
هو مطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقاً
ولا العلم بالمحسوسات بطريق كان لان جميع ذلك مما ثبت
بالادلة السابقة بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس على
انه محسوس الذي اذا كان صادراً عنا يسمى احساساً وهذا النحو
الخاص من الادراك لم يعلم ثبوته بما ذكره المص سابقاً

لما دله العلم

لما دلّ انه العلم بل ربما يدعي عدم امكان اثباته بالدليل العقلي
والعلم الحضوري الثابت له تعالى بجميع الاشياء وان كان شبيهاً
بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساساً
حقيقة ولهذا جزم المص بان ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو
بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد
به ليس شيئاً من معاني العلم المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا
بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع دل على ان له احساساً
فان النصوص متظافرة متواترة على كونه تعالى سميعاً بصيراً والسمع
حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس
المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية
ودل العقل على استحالتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص
اثبات احساس له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بآلة والظاهر
ان السمع والبصر حقيقتان في الادراكين المخصوصين
مطلقاً اعم من ان يكون حصولهما بآلة او بدونها ولو فرضنا
كون الحصول بآلة معتبرة في معناهما الحقيقي فلا شك

ان المعنى المذكور عين الادراك المخصوص بلا آلة اذ فى العبارة
الى المعنى الحقيقى وهو ممكن فى حقه سبحانه اذ كون الآلة شرطا فى حصوله
مطلقا ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى فى جميع انواع
المحسوسات وذلك غير العلم الحضورى بها الا ان السمع والبصر خصوصى
السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة
وقيل بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان السمع والبصر
بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعرى ليس بصحيح وان
ما هو المشهور فى طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا
سهو لما هو منع ما قيل بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم
كما هو مذهب المعتزلة وكلام المحقق المنقول من شرح رسالة العلم اعنى
قوله تعبير بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا
بل مراده انما هو الادراك الاحساسى كما يدل عليه آخر كلامه المنقول
عنه فى قواعد العقائد الذى يدركها الحواس وكلام المحشى صحيح فى ان المراد
بهما هو العلم الحضورى وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين
العلم الحضورى والاحساس قلت ما بين العلم النظرى والحضورى

وهو التفاوت

وهو التفاوت بالشدة والضعف فى الجلاء والخفاء الا ترى
ان علم النفس بذاتها علم حضورى وكذا علمها بقواها الاصلية
فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منها ابصار لم يشك العقل
فى ان الانكشاف حينئذ يكون اتم ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية
وحاصلا فى هذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل له نشأة وخصوصية
اخرى يكون فيها ادراكها العقلى اجلى من الحسى والغرض تحقيق
التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات
والماهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس
بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس
فى المحسوسات اتم من العلم بها وايضا اقول العلم الحضورى انما
يكون اتم من الحصولى لان الاول يستلزم انكشاف وجودها و
حقيقتها والثانى انكشاف ماهيتها فحسب ولا شك
ان الخصوصية فى الوجود الحسى ازيد منها فى الوجود العقلى فان
الخصوصية فى العقليات اما عين وجوداتها او من لوازمها بخلافها
فى المحسوسات فالعلم باصل الوجود دون العلم بالخصوصية فاثبات

سمنان
کتابخانه محمد صالح حائری علامه

اصل العلم الحضوری لا یغنی عن اثبات الحس الذی الرد
به هو الکشف والخصوصیات الزائدة علی اصل الوجود فله ان یخص
لا یناسب عبارة اللتی آه قد عرفت ان التحقیق هو ثبوت
الادراک المسمی بالحس بلا آلة فحصل الفراغ من تسوید
هذه الرسالة الشریفة المنیفة والکاشفة الوثیقة المتقنة للعبد
الضعیف تراب اقدام الطلبة بل لا شیٔ فی الحقیقة الآثم الجانی
الفانی شفیع بن مشهدی محمد دامغانی لا زید له غفر الله له ولوالدیه
وحصل الیهما والیه یوم الخمیس وعشرین من شهر رمضان
المبارک من سنة ثمانیة وثلثین بعد الالف
من الهجرة النبویة علی هاجرها الف سلام

وسلام وتحیة
وعلی آله واصحابه الذین
هم قدوة البریة
تمام ۱۲۳۸

الحمد لله که در دفتر ارباب زبان

بازبینی شد
۱۳۷۱

بازبینی شد
۱۳۸۳